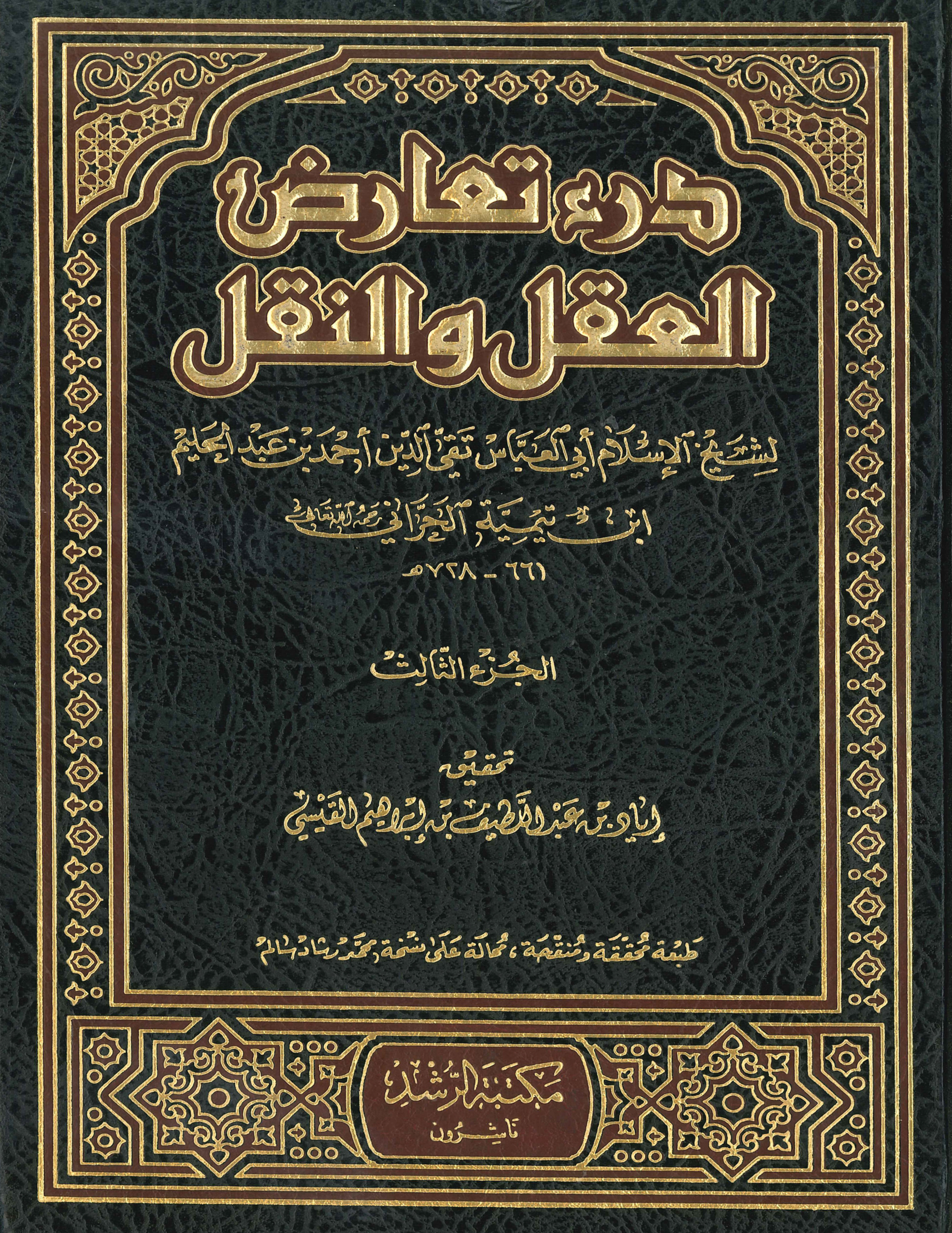

درء تعارض
العقل والنقل
لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم
ابن تيمية الحراني رحمه الله تعالى
٦٦١ - ٧٢٨هـ
الجزء الثالث
تحقيق
إياد بن عبد اللطيف بن إبراهيم القيسي
طبعة محققة ومنقحة، محالة على نسخة محمد رشاد سالم
مكتبة الرشد
ناشرون

درء تعارض العقل والنقل

لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم

ابن تيمية الحراني رحمه الله تعالى

٦٦١ - ٧٢٨هـ

الجزء الثالث

تحقيق

إياد بن عبد اللطيف بن إبراهيم القيسي

طبعة محققة ومنقحة، محالة على نسخة محمد رشاد سالم

مكتبة الرشد

ناشرون

الطبعة الأولى

١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م

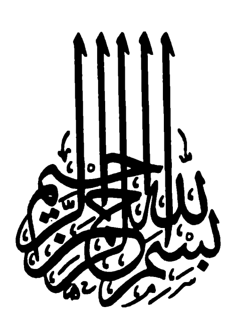
مكتبة الرشد ـ ناشرون
المملكة العربية السعودية ـ الرياض
شارع الأمير عبد الله بن عبد الرحمن (طريق الحجاز)
ص.ب.: ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ ـ هاتف: ٤٥٩٣٤٥١ ـ فاكس: ٤٥٧٣٣٨١
E-mail: alrushd@alrushdryh.com
Website: www.rushd.com

فروع المكتبة داخل المملكة

★ الرياض: فرع طريق الملك فهد: هاتف: ٢٠٥١٥٠٠ ـ فاكس: ٢٠٥٢٣٠١
★ فرع مكة المكرمة: شارع الطائف: هاتف: ٥٥٨٥٤٠١ ـ فاكس: ٥٥٨٣٥٠٦
★ فرع المدينة المنورة: شارع أبي ذر الغفاري: هاتف: ٨٣٤٠٦٠٠ ـ فاكس: ٨٣٨٣٤٢٧
★ فرع جدة: ميدان الطائرة: هاتف: ٦٧٧٦٣٣١ ـ فاكس: ٦٧٧٦٣٥٤
★ فرع القصيم: بريدة ـ طريق المدينة: هاتف: ٣٢٤٢٢١٤ ـ فاكس: ٣٢٤١٣٥٨
★ فرع أبها: شارع الملك فيصل: تلفاكس: ٢٣١٧٣٠٧
★ فرع الدمام: شارع الخزان: هاتف: ٨١٥٠٥٦٦ ـ فاكس: ٨٤١٨٤٧٣
★ فرع حائل: هاتف: ٥٣٢٢٢٤٦ ـ فاكس: ٥٦٦٢٢٤٦

مكاتبنا بالخارج

★ القاهرة: مدينة نصر: هاتف: ٢٧٤٤٦٠٥ ـ موبايل: ٠١٠١٦٢٢٦٥٣
★ بيروت: بئر حسن: هاتف: ٠١/٨٥٨٥٠١ ـ موبايل: ٠٣/٥٥٤٣٥٣ ـ فاكس: ٠١/٨٥٨٥٠٢



[طريقة الآمدي في إثبات امتناع حلول الحوادث بذات الله تعالى]

قال الآمدي[١]: «والمعتمد في المسألة حجتان: تقريرية وإلزامية. / أمَّا التقريرية ٤/ ٨٢ فهو أن يُقال[٢]: لو جاز قيام الصفات الحادثة بذات الرب تعالى فإما[٣] أن يوجب نقصاً[٤] في ذاته أو في صفة من صفاته، أو لا يوجب[٥] شيئاً من ذلك، فإن كان الأول فهو محال باتفاق العقلاء وأهل الملل. وإن كان الثاني فإمَّا أن تكون في نفسها صفة كمال، أو لا صفة كمال، لا جائز أن يُقال بالأول، وإلاَّ كان الرب تعالى ناقصاً قبل اتصافه بها[٦]، وهو محال أيضاً بالاتفاق. ولا جائز أن يُقال بالثاني لوجهين: اتفاق[٧] الأمَّة وأهل الملل قبل الكرَّامية على امتناع اتصاف الربّ بغير صفات الكمال ونعوت الجلال[٨].

(١) في: أبكار الأفكار (١/ ٤٨٤-٤٨٥) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٧٣) (ظ٧٣) نسخة رقم (١٦٠٣). وأمام هذا الموضع في نسختي (ص)، (ط) كتب في الهامش ما يلي: «اعتماد الآمدي على حجة الكمال والنقصان» (رشاد).

(٢) أبكار: فإنه يقال.

(٣) أبكار: إما.

(٤) أبكار نسخة رقم (١٩٥٤): أن توجب بعضا، نسخة رقم (١٦٠٣): أن يوجب بعضاً.

(٥) ض: أو لا توجب.

(٦) أبكار: به.

(٧) أبكار: لوجهين: الأول: اتفاق..

(٨) في هامش نسخة (هـ) كتب أمام هذا الموضع: «قال الآمدي: السابع في تناقض الكرَّامية أنهم جوَّزوا اجتماع الإرادة الحادثة مع الإرادة القديمة، ومنعوا ذلك في العلم والقدرة ولو سئلوا عن الفرق لكان متعذراً. قال ابن تيمية: لقائل أن يقول: إن كانوا فرقوا فغيرهم لم يفرق، بل جوز تجدد علوم وقدرة، وحينئذ فهم اعتمدوا في الفرق على ما اعتمدت عليه المعتزلة في الفرق بين كونه عالماً وقادراً، وبين كونه متكلماً مريداً، حيث قالوا: العلم والقدرة عام في كل معلوم ومقدور، والإرادة والكلام ليسا =

والثاني[(١)] أنَّ وجود كل شيء أشرف من عدمه، فوجود الصفة في نفسها أشرف من عدمها، فإذا[(٢)] كان اتصاف الرب بها لا يوجب[(٣)] نقصاً في ذاته، ولا في صفة / من صفاته، على ما وقع به الفرض، فاتصافه إذاً[(٤)] بما هو في نفسه كمال، لا عدم كمال، ولو كان كذلك لكان ناقصاً قبل اتصافه بها[(٥)]، وهو محال كما سبق». ٤/ ٨٣

[الرد عليه من وجوه]

قلت: فهذا عمدته، وهو من أفضل هؤلاء المتأخرين، وهي من أضعف الحجج، كما قد بُسط في غير هذا الموضع.

وبيان ذلك من وجوه: أحدها: أنَّ عمدته في ذلك على مقدمةٍ زعم أنها إجماعية، فلا تكون المسألة عقلية، ولا ثابتة بنصٍ، بل بالإجماع المدَّعى، ومثل هذا الإجماع عنده من الأدلة الظنية، فكيف يصلح أن يثبت بها مثل هذا الأصل؟

وإذا كانت هذه المسألة مبينة على مقدمة إجماعية لم يمكن العلم بها قبل العلم بالسمع، لأنَّ الإجماع دليل سمعي، وهم بنوا عليها كون القرآن غير مخلوق.

قالوا: لأنَّه لو خلقه في ذاته لكان محلاً للحوادث وحينئذ فقبل العلم بهذا الإجماع يمكن تقدير قيام كلام حادثٍ بذاته، وإرادات حادثة بذاته، وغير ذلك، فلا يكون شيء

=عامين، فلا نقول إلا الصدق، ولا نأمر إلا بالخير، ولا نريد إلا ما وجد.. إرادة محبة إلا لما أمر فهذا مما احتجوا به على حدوث كونه مريداً متكلماً دون كونه عالماً قادراً. قالوا: لأن الاختصاص يتعلق بالمحدثات بخلاف العموم فإنه يكون القديم» (رشاد).

(١) أبكار نسخة رقم (١٩٥٤): الثاني: نسخة رقم (١٦٠٣): الثاني هو.

(٢) أبكار: وإذا. (٣) أبكار: بما لا يوجب.

(٤) أبكار: أيضاً. (٥) أبكار: به.

من هذه المسائل من المسائل العقلية. وإذا لم تكن من العقلية لم تكن من العقليات التي يتوقف / صحة السمع عليها بطريق الأوْلى، وحينئذ فلا يجوز معارضة نصوص ٤/ ٨٤ الكتاب والسنة بها، ويُقال: قد عارض الظواهر النقلية قواطع عقلية، فليس هنا عقلي: لا قاطع ولا غير قاطع، بل غاية ما هنا دعوى المدَّعى للإجماع.

وهؤلاء إذا احتجَّ عليهم المحتج في إثبات الاستواء والنزول، والمجيء والإتيان وغير ذلك بنصوص الكتاب والسنة، ادّعوا أنَّ هذه المسائل لا يُحتج فيها بالسمع، وأنَّ الأدلة السمعية قد عارضها العقل.

فإذا اعترفوا بأنَّه لم يعارضها إلاَّ ما ادّعوه من الدليل المبني على مقدمة -زعموا أنها معلومة بالإجماع- كان عليهم أن يسمعوا من الأدلة السمعية ما هو أقوى من هذا، ويذكروا من الإجماعات ما هو أبين من هذا الإجماع، لا سيما والأدلَّة السمعية المثبتة للصفات الخبرية ولقيام الحوادث به، أضعاف أضعاف ما يدلُّ على كون الإجماع حجة من السمع، وهي أقوى دلالة.

فإذا كانت الأدلة السمعية المثبتة لهذه الصفات أقوى مما يدلُّ على كون الإجماع حجة، امتنع أن تُعارض هذه النصوص بنصوص الإجماع، فضلاً عن نفس الإجماع، فضلاً عمَّا هو مبني على مقدمةٍ / مبنيةٍ على الإجماع، لو كان البناء حقاً، فكيف إذا كان باطلاً؟![1] ٤/ ٨٥

---

(١) في هامش (هـ) كتب أمام هذا الموضع: «والتوراة والإنجيل وسائر النبوات كالزبور ونبوة أشعيا وأرميا مملوءة بهذا وكذلك أساطين الفلاسفة والسلف وأهل الحديث كلهم يقولون إن الله تقوم به مقدوراته ومراداته». ووجدت أن هذه العبارات موجودة بعد ذلك في (ص٩٥). وسأقابلها عليها في موضعها بإذن الله (رشاد).

الوجه الثاني: أن يُقال: هذا الإجماع لم يُنقل بهذا اللفظ عن السلف والأئمة لكن لعلمنا بعظمة الله في قلوبهم، نعلم أنهم كانوا ينزِّهونه عن النقائص والعيوب.

وهذا كلام مجمل، فكل من رأى شيئاً: عيباً أو نقصاً، نزَّه الله عنه بلا ريب. وإن كان من هؤلاء الجهمية الاتحادية من يقول: إنَّه موصوف بكل النقائص والعيوب، كما هو موصوف عنده بكل المدائح، إذ لا موجود عنده إلاَّ هو، فله جميع النعوت: محمودها ومذمومها.

وهذا القائل يدَّعي أنَّ هذا غاية الكمال المطلق، كما قال ابن عربي وغيره[١]: «**العلي لذاته[٢] هو الذي يكون له الكمال المطلق، الذي يتضمن جميع[٣] الأمور الوجودية والنسب العدمية، سواء[٤] كانت محمودة عقلاً وشرعاً وعرفاً[٥]، أو مذمومة عقلاً وشرعاً وعرفاً، وليس ذلك إلا لمسمى الله[٦] خاصة**». / ٤/٨٦

وجمهور العقلاء الذين يتصورون هذا القول، يقولون: هذا معلوم الفساد بالحس والعقل كما هو كفر باتفاق أهل الملل.

ومن المعلوم أنَّ كل متنازعَيْن في هذا الباب، فإنَّ أحدهما يزعم أنه وصفَ الحق تعالى بصفة نقصٍ، لكن منازعه لا يسلّم له ذلك.

فإذا قال: أنت وافقتني على تنزيهه عن النقص والعيب.

---

(١) لكلام التالي لابن عربي في كتابه فصوص الحكم (١/ ٧٩). وسنقابل النص التالي عليه إن شاء الله.

(٢) فصوص الحكم: فالعلي نفسه..

(٣) فصوص: .. الكمال الذي يستغرق به جميع..

(٤) فصوص: .. العدمية بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها وسواء..

(٥) فصوص: .. محمودة عرفاً وعقلاً وشرعاً، أو مذمومة عرفاً وعقلاً وشرعاً..

(٦) فصوص: .. الله تعالى.

قال له: هذا الذي نازعتك فيه ليس هو عندي نقصاً ولا عيباً، فأي شيء تنفعك موافقتي لك على لفظ أنازعك في معناه؟

وإن قال: بل اتفقنا على أن كل ما هو نقصٌ في نفس الأمر فالله منزهٌ عنه، وهذا نقص في نفس الأمر، فيجب تنزيه الله عنه.

قال له: أنا وافقتك على أن كل ما هو نقصٌ في نفس الأمر فالله منزه عنه، ولم أوافقك على أن كل ما أَثبتَّ أنتَ أنه نقصٌ بدليلٍ تدَّعي صحته فإنه منزه عنه.

وحاصله أنَّ الإجماع لم يقع بلفظٍ يُعلم به دخول مورد النزاع فيه، ولكن يعلم أن كل ما اعتقده الرجل نقصاً فإنَّه ينزَّه الله عنه، وما تنازعا في ثبوته يقول المثبت: أنَّا لم أوافقك على انتفاء هذا، ولكن أنت تقول: هذا نقصٌ فعليك أن تنفيه، كما نفيت ذلك النقص الآخر وأنا أقول: ليس هذا بنقصٍ، وذلك الأمر الآخر الذي نفيته، نفيته / لمعنى منتفٍ فيما أثبته، ٤/ ٨٥ وأنا ما نفيت ذاك إلا لمعنى يختص به، فإن كان ذلك المأخذ صحيحاً لم تجب التسوية، وإنْ كان باطلاً لزم خطئي في نفي ذاك، وحينئذ فإن كانا مستويين لزم خطئي في الفرق بينهما، وليس خطئي في إثبات ما أثبته بأوْلى من خطئي في نفي ما نفيته، فإنما يفيدُك هذا تناقضي، إن صَحَّ التسوية، لا يفيدك صحة مذهبك، وإن ثبت الفرق بطل قولك.

فتبين أنَّ هذا الإجماع هو من الإجماعات المركّبة التي ترجع إلى حجة جدلية، ولو كانت صحيحة لم تفد إلاَّ تناقض الخصم.

الوجه الثالث: أن يُقال: ما ذكرتَه من الحجة معارض بتجويزك على الله إحداث الحوادث بعد أن لم تكن، وهو كونه فاعلاً. فالفاعلية: إمَّا أن تكون صفة كمال، وإمَّا أن لا تكون صفة كمال. فإن كانت كمالاً، كان قد فاته الكمال قبل الفعل، وإن لم تكن كمالاً، لزم اتصافه بغير صفات الكمال، وهذا محال لهذين الوجهين.

وإذا قلت: إن الفعل نسبة وإضافة.

قيل لك: وإضافة هذا الحادث إليه نسبة وإضافة، ولا فرق بينهما إلاَّ كون أحدهما متصلاً والآخر منفصلاً. / ٤/ ٨٨

ومعلوم أن الإجماع على تنزيه الله تعالى عن صفات النقص، متناول لتنزيهه عن كلِّ نقصٍ من صفاته الفعلية وغير الفعلية. وأنت وجميع الطوائف تقسِّمون الصفات إلى صفاتٍ ذاتية وصفاتٍ فعلية، ومتفقون على تنزيهه عن النقص في هذا وفي هذا.

وأيضاً فهذا منقوض بسائر ما جوَّزوه من تجدد الإضافات والسلوب، فإنَّ الرب منزه عن الاتصاف بالنقائص في الثبوت والسلب والإضافة، فما كان جوابهم في المتجددات كان جواباً لمنازعيهم في المحدَثات.

وهم يجيبون في المتجددات بأنَّه لا يمكن ثبوتها في الأزل.

فيُقال لهم: وكذلك الحوادث المتعاقبة لا يمكن ثبوتها في الأزل، وهو وأمثاله يجيبون الدهرية بمثل ذلك في مسألة حدوث العالم.

فإنَّ من حججهم شبهة برقلس[١]. قالوا: إن الجود صفة كمال، وعدمه صفة نقصٍ، فلو كان العالم قديماً لكان الرب تعالى في الأزل جواداً، ولو كان حادثاً، لما كان الرب تعالى في الأزل جواداً لعدم صدور العالم عنه، وهو محال.

٤/ ٨٩ **ثم قال في الجواب[٢]: «وأما الشبهة الرابعة فحاصل لفظ / الجود فيها يرجع إلى صفة فعلية، وهو كون الرب تعالى موجداً وفاعلاً، لا لغرض يعود إليه من جلبِ نفعٍ[٣] أو دفع ضرٍ وعلى هذا فلا نسلّم أنَّ صفات الأفعال من كمالاته تعالى، وليس**

---

(١) ق: بوقلس، وهو خطأ. وسبقت ترجمة برقلس في هذا الكتاب (٣/ ١٥٢) (رشاد).

(٢) أبكار الأفكار، (٢/ ٣٧٥-٣٧٦) نسخة رقم (١٩٥٤) (ظ١٩٩) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٣) أبكار: من جانب نفع.

ذلك من الضروريات، فلا بدَّ له من دليل، كيف وأنَّه لو كان ذلك من الكمالات لقد كان كمال واجب الوجود متوقفاً على وجود معلوله[١] عنه، ومحال أن يستفيد الأشرف كماله من معلوله، كما قرروه في كونه موجوداً بالإرادة، وإنْ سلَّمنا أنَّه كمال لكن[٢] إنما يكون عدمه في الأزل نقصاً، أن لو كان وجود العالم في الأزل ممكناً، وهو غير مسلم، وهو على نحو قولهم في نفي النقص عنه بعدم إيجاده للكائنات الفاسدات[٣] كالصور الجوهرية العنصرية، والأنفس الإنسانية، لتعذر وجودها أزلاً من غير توسط، ولا يلزم من كون العالم غير ممكن الوجود أزلاً[٤]، أن لا يكون ممكن الحدوث لما حققناه[٥]».

فهذا الجواب الذي أجاب به في هذا الموضع، إذا أجابته به الكرَّامية، كان جوابهم له أحسن من جوابه لأولئك، وأدنى أحواله / أن يكون مثله، فإنه قال: «**صفة الإحداث** ٤/ ٩٠ **والفعل مطلقاً ليست بصفة كمال، مع كونه اتصف بها بعد أن لم يكن**».

فيُقال له: لا فرق بينهما إلاَّ من جهة أن أحدهما بنفسه، والآخر مباين عنه. ومنَ المعلوم أنَّ ما يتصرّف بنفسه أكمل ممن لا يتصرف بنفسه.

الوجه الرابع: أن يُقال: قول القائل: «إمَّا أن تكون في نفسها صفة كمال أو لا صفة كمال».

قلنا: ليست في نفسها صفة كمال. قوله: «فيلزم اتصاف الربِّ بما ليس من صفات الكمال، وذلك ممتنع».

---

(١) أبكار: على وجوده معلوله.
(٢) أبكار: ولكن.
(٣) أبكار: الكائنات الفاسدة.
(٤) أبكار: وجودها به أزلا.
(٥) أبكار: كما حققناه قبل.

قلنا: متى يكون الممتنع إذا كان ذلك مع غيره صفة كمال أو إذا لم يكن مع غيره صفة كمال، وذلك أنَّ الشيء وحده قد لا يكون صفة كمال، لكن هو مع غيره صفة كمال، وما كان كهذا لم يجز اتصاف الربِّ به وحده، لكن يجوز اتصافه به مع غيره، ولا يلزم من كونه ليس صفة كمال منع قيامه بالرب مطلقاً. / ٩١/٤

وهذا كالإرادة للفعل الخالية عن القدرة على المراد، ليست صفة كمال، فإنَّ من أراد شيئاً وهو عاجز عنه كان ناقصاً، ولكن إذا كان قادراً على ما أراد كانت الإرادة مع القدرة صفة كمال.

فلو قال قائل: مجرد الإرادة، هل هو كمال أم لا؟

فإن قيل: هو كمال، انتقض بإرادة العاجز المتمني المتحسر.

وإن قيل: ليس بكمال لزم اتصافه بما ليس بكمال.

قيل له: الإرادة مع القدرة كمال.

وكذلك قوله: «كن» إما أن يكون صفة كمال أو لا، فإن كان صفة كمالٍ فينبغي أن يكون كمالاً للعبد، ومعلوم أنَّ العبد لو قال للمعدوم: «كن» كان هاذيا لا كاملاً، وإن لم يكن كمالاً فلا يوصف به الرب.

فيُقال له: «كن» من القادر على التكوين الذي إذا قال للشيء كن فيكون كمالٌ، ومن غيره نقص. وكذلك الغضب إمَّا أن يكون صفة كمال أو لا، فإن كان كمالاً فيحمد كل غضبان، وإن كان نقصاً فكيف اتصف الرب به؟

فيُقال: الغضب على من يستحق الغضب عليه، من القادر على عقوبته، صفة كمال. وأما غضب العاجز، أو غضب الظالم، فلا يُقال: إنه كمال. ونظائر هذا كثيرة.

وإذا كان كذلك، فكونه قادراً على الأفعال المتعاقبة وفعله لها شيئاً بعد شيء صفة كمال، وكلٌّ منها بشرط غيره كمال. وأمَّا الواحد منها -/ مع عدم غيره- فليس بكمال. فإنه من المعلوم أنَّا إذا عرضنا على العقل الصريح ذاتاً لا تقدر أن تتصرف بنفسها، وذاتاً تتصرف دائماً شيئاً بعد شيء، كانت هذه الذات أكمل من تلك، وكان الكمال قدم هذا النوع. ٩٢/٤

وكذلك إذا قدَّرنا شيئاً يتكلم إذا شاء بما شاء، وهو لم يزل كذلك، وآخر لا يمكنه الكلام إلاَّ بعض الأحيان، أو حدث له الكلام بعد أن لم يكن، كان الأول أكمل.

ونكتة الجواب: أن الواحد منها إذا لم يكن وحده كمالاً، لا يلزم أن لا يكون مع سائر النوع كمالا.

لكن هذا الجواب إنما يناسب قول من يقول: لم يزل متصفاً بهذا النوع.

والكرَّامية لا تقول بذلك بل تقول: حدث له النوع بعد أن لم يكن. لكن الكرَّامية تقول: قولنا في هذا النوع، كقول غيرنا في الحوادث المنفصلة، وهو أنَّ دوام هذا لما كان ممتنعاً لامتناع الحوادث في الأزل، لم يلزم أن لا يكون متصفاً بصفات الكمال، لأن عدم الممتنع ليس بنقص.

وتحقيق هذا: **الجواب الخامس**: أن يُقال: قول القائل: إذا كان هذا كمالاً كان الرب ناقصاً قبل اتصافه به. / ٩٣/٤

يُقال له: متى يكون ناقصاً إذا كان وجوده قبل ذلك ممكناً أو لم يكن ممكناً، والأول ممتنع، فإن عدم الممتنعات لا يكون نقصاً، والحوادث عندهم يستحيل وجودها في الأزل، فلا يكون عدمها نقصاً.

الجواب السادس: أن يُقال: متى يكون عدم الشيء نقصاً إذا عدم في الحال التي يصلح ثبوته فيها، أو إذا عدم في حال لا يصلح ثبوته فيها؟ الأول مسلَّم، والثاني ممنوع.

وهم يقولون: كل حادث فإنما حدث في الوقت الذي كانت الحكمة مقتضية له، وحينئذ فوجوده ذلك الوقت صفة كمال، وقبل ذلك صفة نقص. مثال ذلك: تكليم الله لموسى، صفة كمال لما أتى، وقبل أن يتمكن من سماع كلام الله فصفة نقص.

السابع: أن يُقال: الأمور التي لا يمكن وجودها إلا حادثة أو متعاقبة، أيما أكمل: عدمها بالكلية، أو وجودها على الوجه الممكن؟

ومعلوم أن وجودها على الوجه الممكن أكمل من عدمها، وهكذا يقولون في الحوادث. / ٤/ ٩٤

الوجه الثامن: أن يُقال: قول القائل: اتفاق الملل قبل الكرَّامية على امتناع اتصاف الرب بغير صفات الكمال، كلام مجمل.

فإن أريد بذلك أنَّ الناس ما زالوا يقولون: إن الله موصوف بصفات الكمال، منزه عن النقائص، فالكرَّامية تقول بذلك. وإن أردت أنَّ الناس قبل الكرَّامية كانوا يقولون: إنَّ الله لا يقوم به شيء من مقدوراته ومراداته، فهذا غلط.

فإنَّ جمهور الخلائق على جواز ذلك قبل الإسلام وبعد الإسلام، فالتوراة مملوءة من وصف الله بمثل ذلك، وكذلك الإنجيل وسائر نبوات الأنبياء، مثل الزبور ونبوة أشعيا وأرميا، وأساطين الفلاسفة كانوا يقولون بذلك، والسلف من الصحابة والتابعين وأهل الحديث متواتر عنهم ذلك.

ثم هذا الرجل لما أوردت عليه الدهرية هذا في صفة الخالقية قال: «صفة الخالقية لا صفة نقص ولا صفة كمال».

الوجه التاسع: قوله: **«إن وجود الشيء أشرف من عدمه»**.

يُقال له: وجوده أشرف مطلقاً، أم في الوقت الذي يمكن وجوده فيه، ويصلح وجوده فيه؟

أمَّا الأول فممنوع، فإن وجود الجهل المركب ليس أشرف من/ عدمه، ولا وجود تكذيب الرسول أشرف من عدمه، ولا وجود الممتنع أشرف من عدمه. ٤/ ٩٥

وإن أريد وجود الممكن الصالح.

قيل: فلا نسلم أن ما حدث كان يمكن حدوثه، ويصلح حدوثه قبل وقت حدوثه. وحينئذ فلا يلزم من كونه وقت وجوده كمالاً، أن يكون قبل وجوده نقصاً.

ومدار الدليل على مقدمتين مغلطتين: إحداهما: أن ما وجد من الكمال كان عدمه قبل ذلك نقصاً. وهذا فيه تفصيل كما تبين. والثاني: أن ما لا يكون وحده كمالاً، يجب نفيه عن الرب مطلقاً، وهذا فيه تفصيل كما سبق، فإنه يُقال: إن كان الحادث كمالاً فعدمه قبل ذلك نقص، وإن لم يكن كمالاً، لم يتصف الرب بما ليس بكمال. وكلا المقدمتين فيها من التمويه والإجمال ما قد بُيِّن، ويحتمل من البسط أكثر من هذا.

[رد الآمدي على الكرامية من ثمانية أوجه]

[الأول]

قال الآمدي[1]: «الحجة الثانية من جهة المناقضة للخصم والإلزام. وذلك من ثمانية أوجه: الأول أن من[2] مذهب الكرَّامية أنهم لا يجوِّزون إطلاق اسم متجدد

---

(١) أبكار الأفكار، (١/ ٤٨٥) نسخة رقم (١٩٥٤) (ظ٧٣) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) من: ساقطة من (ق)، ومن أبكار.

على الله تعالى فيما لا يزال، كما بيَّناه من قبل، فلو قامت بذاته صفات[١] حادثة لاتَّصف بها وتعدى إليه حكمها، كالعلم: فإنه إذا قام بمحل وجب اتصافه بكونه عالماً،/ وكذا في سائر الصفات القائمة بمحالها، وسواء كان المحل قديماً أو حادثاً، وسواء كانت الصفة قديمة أو حادثة، إذ لا فرق بين القديم والحادث، من حيث أنه محل قامت به صفة، إلا فيما يرجع إلى أمر خارج، فلا أثر له. وإذا ثبت ذلك فيلزم (أن يُقال: إنه قائل بقول ومريد بإرادة، ويلزم)[٢] من ذلك تجدد اسم لم يكن له قبل[٣] قيام الصفة الحادثة به، وهو مناقض لمذهبهم». ٤/٩٦

[تعليق ابن تيمية]

قلت: ولقائلٍ أن يقول: هذا أمر اصطلاحي لفظي، ليس بحثاً عقلياً، فإنَّ كونهم لا يسمونه إلاَّ بما هو لازم لذاته دون ما يعرض لها، أمر اصطلحوا عليه، ولا يرد عليهم العلم والقدرة ونحوهما، فإنه من لوازم ذاته، ولعلهم يدَّعون في ذلك توقيفاً، كما يدّعي غيرهم في كثير مما لا يطلقه من الأسماء.

وأيضاً فيُقال: هذا إما أن يكون لازماً لهم وإما أن لا يكون لازماً، فإن لم يكن لازماً بطل النقض به، وإن كان لازما أمكن التزامه، وليس فيه إلاَّ تجدد أسماء له مما تجدد من أفعاله.

والمنازع يقول بمثل ذلك في جميع الأفعال، فإنَّه تجدد استحقاقه لأسمائها عند تجدد الأفعال، كالخالق والرازق ونحو ذلك.

---

(١) أبكار: صفة.

(٢) ما بين المعقوفتين في نسختي الأبكار وساقط من (ق) وسائر النسخ.

(٣) أبكار: اسم له لو لم يكن قبل.

وحينئذ فيمكن إذا كان صواباً أن يجمع بين الصوابين، فيُقال بتجدد الحادث وتجدد الاسم أيضاً. / ٩٧/٤

وأيضا فيُقال: الكرَّامية قالوا هذا لكونه عندهم متصفاً في الأزل بصفات الكمال، وكون أسمائه كلها الأسماء الحسنى، التي تتضمن مدحاً له وثناء عليه. وكون ذلك الحادث لا يمكن أن يكون أزلياً، فلا يكون مما يوجب اسماً.

وحينئذ فيُقال: إما أن يمكن دوام نوع ذلك الحادث، وإما أن لا يمكن. فإن أمكن كانوا قد أخطأوا في نفي دوامه، وإن لم يمكن فإمَّا أن يكون تجدد اسم له ممكناً أو لا يكون. فإن كان ممكناً أخطأوا في نفي ذلك الاسم، وإن لم يكن ممكناً كانوا مصيبين. فبتقدير خطئهم على بعض التقديرات لا يلزم صواب قول منازعيهم.

قال الآمدي[١]: «الوجه[٢] الثاني أن[٣] الكرامية موافقون على أن القول والإرادة لا يقومان إلا بحي[٤] كالسمع والبصر، وقد وافقوا على أنَّ الحي إذا خلا عن السمع والبصر لا يخلو عن ضده[٥]، وعند ذلك فإما أن يقولوا بأنَّ الله يخلو عن القول الحادث والإرادة[٦] الحادثة وعن ضده[٧]، فلا يجدون إلى الفرق بينه[٨] وبين

---

(١) أبكار، (١/ ٤٨٥-٤٨٦) نسخة رقم (١٩٥٤) (ظ٧٣) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) الوجه: ساقطة من نسختي الأبكار.

(٣) أبكار: هو أن.

(٥) أبكار: إلا بالحي.

(٥) أبكار: عن ضدهما.

(٦) والإرادة: كذا في (ض) وفي أبكار وفي سائر النسخ: أو الإرادة.

(٧) أبكار: وعن ضدهما.

(٨) أبكار: بينهما.

٤/٩٨ **السمع والبصر سبيلاً. / وإن قالوا بأنَّه لا يخلو الرب[١] عن القول والإرادة وعن ضده[٢]، فلا يخلو ذلك الضد إما أن يكون قديماً أو حادثاً، فإن كان[٣] الأول فيلزم من ذلك عدم الموجود القديم ضرورة حدوث ضده، وهو محال بالاتفاق وبالدليل على ما سيأتي[٤]، وإن كان الثاني فالكلام في ذلك الضدّ كالكلام في الأول[٥]، ويلزم من ذلك تعاقب الحوادث على الرب تعالى، على وجه لا يتصور خلوه عن واحد منها. والحوادث المتعاقبة لا بد وأن تكون متناهية على ما سبق[٦] في إثبات واجب الوجود، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ضرورة».**

[تعليق ابن تيمية]

فيُقال: ولقائل أن يقول: نظير الحادث والإرادة الحادثة عندهم التسمع الحادث والتبصر الحادث، فإنهم يقولون: إنَّه عند وجود المسموعات والمرئيات تجدد ما يسمونه التسمع والتبصر، فهذا الحادث نظير ذلك الحادث، وعندهم أنه يخلو من وجود مثل هذا وضده العام، بخلاف نفس السمع والبصر، فإنَّ ذاك عندهم بمنزلة القائلية والمريدية، وعندهم أنَّه لا يخلو عن القائلية / والمريدية وضدها العام، كما لا يخلو عن نفس السمع والبصر وضده العام. ٤/٩٩

---

(١) كلمة «الرب» ساقطة من نسختي الأبكار.

(٢) أبكار: أو الإرادة وعن ضدهما.

(٣) كان: ساقطة من نسخة رقم (١٩٥٤).

(٤) أبكار: على ما يأتي.

(٥) أبكار: على ذلك كالكلام على الأول.

(٦) أبكار: كما سبق.

فإن قيل: منهم من يفرِّق بين القول والإرادة، وبين التسمّع والتبصّر.

فيُقال: قد قيل: إنَّ هذا ليس هو المشهور عنهم. وسواء كان هو المشهور أو لم يكن، فإنه يُقال: إن كانت صورة الإلزام كصورة الوفاق، لزم خطأ من فرّق بين الصورتين منهم، وإن كان بينهما فرق مؤثر في الحكم، لزم خطأ المسوِّي منهم. وعلى التقديرين لا يلزم صواب المنازع لهما.

وأيضاً فإنه يُقال: إمّا أن يكون تعاقب الحوادث ممكناً، وإما أن يكون ممتنعاً، فإن كان ممكناً كانوا أخطأوا في قولهم: يخلو عن القول والإرادة وعن ضدهما، إذ يمكن تعاقب ذلك عليه دائماً. وإن كان ممتنعاً، كان هذا الامتناع هو الفرق بين ذلك وبين السمع والبصر، فإنَّه يمكن اتصافه في الأزل بالسمع والبصر، دون اتصافه بالحادث من القول والإرادة.

لكن على هذا لا يلزم تناقضهم في أنَّ القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، فإنهم يقولون ليس هو قابلاً في الأزل للاتصاف بالحوادث.

لكن يُقال لهم: هذا فرع إمكان اتصافه بالحوادث، فلم قلتم: إن ذلك ممكن. /

فيقولون: وهذا الإلزام والمعارضة فرع امتناع اتصافه بالحوادث فلم قلتم: إن ذلك ممتنع؟

فعلم أن مثل هذا الإلزام لا ينقطع به، لا هم ولا خصومهم المسلِّمون لهم امتناع تسلسل الحوادث.

وأما من يقول: إنَّه يمكن تسلسل الحوادث فإنه يبيِّن خطأهم في هذا التفريق، ويقول: إذا كان الحي لا يخلو عما يقبله وعن ضده، والرب تعالى قابل للاتصاف بالقول

والإرادة، لزم أن لا يخلو عن ذلك وعن ضده، لكن ضده صفة نقصٍ، كضد السمع والبصر، فيلزم أنَّه ما زال متصفاً بالقول والإرادة، والاتصاف بنوع ذلك ممكن.

ولهم جواب ثالث عما ذكره من الإلزام، وهو أن يُقال: نحن قلنا: الحي القابل لهذا لا يخلو عنه وعن ضده العام، الذي يدخل فيه عدم هذه الصفات. لم نقل: إنَّه لا يخلو عنه وعن ضدٍّ وجودي، فإن هذا ليس قولنا، فإن القابل للشيء ولضده الوجودي قد يخلو عنهما عندنا.

ولكن الأشعرية يقولون: إنَّ القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده الوجودي. وإذا كان كذلك فضد القول والإرادة عدم ذلك، فلا يُقال: القول في ضد ذلك كالقول فيه، ويلزم تسلسل الحوادث، لأنَّ ضد ذلك عدم، والعدم لا يفتقر إلى فاعل عندنا، / ولا يضر عدم الشيء في الأزل، ووجوده فيما لا يزال كالأفعال المحدثة. ٤/١٠١

وهذا جواب محقق لهم، لكنَّه لا يتم إلاَّ بأن يكون عدم القول والإرادة في الأزل ليس صفة نقص.

وقولهم في ذلك كقول المعتزلة، وهم خير من المعتزلة من وجهين:

من جهة أنهم يجعلون القول والإرادة قائمة بذاته، وهذا بحث آخر لا يختص بهذه المسألة، ومن جهة أنهم يثبتون مشيئة أزلية وقابلية أزلية.

وأيضاً فما ادّعاه من أنَّه أثبت أنَّ الحوادث لا بدَّ وأن تكون متناهية ليس كما ذكر. وقد عُرف الكلام فيما ذكر هو وغيره، وضُعِّف ذلك.

[الثالث]

قال أبو الحسن الآمدي[١]: «الوجه[٢] الثالث[٣] -يعني في بيان تناقضهم -أن من مذهبهم أن القول الحادث[٤] والإرادة الحادثة عرض[٥] كاللون والطعم والرائحة، وأنه يجوز في الشاهد تعرِّي / الجواهر عن الأقوال والإرادات[٦]، والطعوم والروائح والألوان، مع جواز اتصافها بها[٧]، وقد أحالوا قيام الألوان والطعوم[٨] والروائح بذات الله تعالى، وجوَّزوا ذلك في القول والإرادة، ولو قيل لهم: لم قضيتم[٩] بجواز قيام الطعوم والألوان والروائح بذات الله تعالى من غير أن يلزم استحالة التعري عنها[١٠]، كما في القول الحادث والإرادة الحادثة، لم يجدوا إلى الفرق سبيلاً». ٤/١٠٢

[تعليق ابن تيمية]

فيُقال: ولقائلٍ أن يقول: جوابهم في هذا كجواب الأشعرية والسالمية، إذا قيل لهم: لم وصفتم الرب بالقول والإرادة، ولم تصفوه بالطعم واللون والريح؟

فإذا قالوا: لأنَّ القول والإرادة من الصفات المشروطة بالحياة، وهي صفة كمال، بخلاف الطعم واللون والريح، أو غير هذا من الفرق -قالت الكرَّامية نظير ذلك،

---

(١) أبكار: (١/ ٤٨٦)، نسخة رقم (١٩٥٤) (ظ٧٣) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) الوجه: ليست في أبكار.

(٣) ما بين - - ليس في أبكار.

(٤) أبكار: القول الحادثة.

(٥) أبكار: عرضا، وهو خطأ.

(٦) أبكار: عن الأفعال والإرادات.

(٧) أبكار: اتصافها بهما.

(٨) أبكار: الطعوم والألوان.

(٩) أبكار: لم لا قضيتم.

(١٠) أبكار: عنهما.

فالفرق بين هذا وهذا ليس من خصائص مسألة حلول الحوادث، فإنَّ نفي ذلك عند من ينفيه واجب، سواء قال بحلول الحوادث أو لم يقل، وإنَّما يفترقان في أنَّ هذا يجوِّز حدوث ذلك بخلاف الآخر، فحاصله أنهم لم ينفوا الطعم واللون والريح، لكونه لو قبلها لم يخل منها، فإنَّ هذا الأصل عندهم / فاسد، بل نفوها لما فارقت به صفات الحي. ١٠٣/٤

وأيضاً فيُقال: الفرق الذي فرَّقوا به بين اللون والريح وبين القول والإرادة، إمَّا أن يكون مؤثراً، وإما أن لا يكون. فإن كان مؤثراً بطل الإلزام، وإن لم يكن مؤثراً لزم خطؤهم في إحدى الصورتين لا بعينها، فلم لا يجوز أن يكون الخطأ فيما نفوه لا فيما أثبتوه، فلا يدلُّ على صحة قول المنازع لهم فيما أثبتوه، فإن أقام المنازع لهم دليلاً عقلياً أو سمعياً على نفي اللون والريح، دون القول والإرادة، كان ذلك فرقاً مؤثراً، وإن أقام دليلاً على نفي حلول الجميع، كان ذلك حجة كافية دون الإلزام.

[الرابع]

قال الآمدي[1]: «الوجه الرابع: هو أن من مذهبهم أنَّ الرب متحيّز، وأنه مقابل للعرش وأكبر منه، وليس مقابلاً لجوهر[2] فردٍ من العرش. وقد قالوا: بأنَّ العرض الواحد لا يقوم بجوهرين، والصفة[3] الحادثة في ذات الله تعالى، وهي القول أو/ الإرادة كما هو مذهبهم، يوجب قيامها مع اتحادها بجزئين فصاعداً، وهو مناقض لمذهبهم». ١٠٤/٤

---

(١) في أبكار الأفكار، (١/ ٤٨٧-٤٨٨) نسخة رقم (١٩٥٤) (ظ٧٣) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) أبكار: وليس معللاً بجوهر.

(٣) أبكار: فالصفة.

[تعليق ابن تيمية]

قلت: ولقائل أن يقول: قولهم: إنَّ العرض لا يقوم بجوهرين، مع قولهم بقيام القول والإرادة بالله تعالى، أمر لا يختص بمسألة حلول الحوادث، فإنَّ العلم والقدرة والمشيئة القديمة قائمة عندهم بذات الله تعالى، فالقيام بذاته لا يفترق الحال فيه بين أن يكون قديماً أو حادثاً، من جهة كونه صفة واحدة قامت بجزأين، بل هذا بحث يتعلق بمسألة الصفات مطلقاً، ولها موضع آخر.

وأيضاً فيُقال: إذا كان من مذهبهم أنَّ الرب متحيز، كما حكاه عنهم، مع أنَّ ابن الهيصم وغيره منهم ينكر أن يكون متحيزاً، فما ذكر من حجة المعتزلة عليهم غايتها إلزامهم إذا قامت به الصفات والحوادث أن يكون متحيزاً، فإذا كانوا ملتزمين لذلك كان هذا طرد قولهم، ويبقى البحث ليس هو في هذه المسألة، بل يبقى الكلام مع المعتزلة يعود إلى مسألة التحيز.

والكلام إذا عاد إلى أصل واحد، كان الكلام فيه أخف، مع / أنهم يمكنهم أن يُلزموا المعتزلة بقيام الحوادث به وإن لم يكن متحيزاً، إذ كان لكل من المسألتين مأخذ يخصه وبينهما اتفاق وافتراق. ١٠٥/٤

وأيضاً فإن ذِكْر قولهم في العرش ههنا لا يظهر له وجه، إلا أن يُقال: هم يقولون بالتحيز، والمتحيز مركب من الجواهر المنفردة، والعرض الواحد لا يقوم بجوهرين، فلا تقوم به إرادة ولا قول.

وهذا القول إن توجه كان سؤالاً عليهم في أصل إثبات الصفات لله، سواء كانت قديمة أو حادثة، لا يختص هذا بمسألة حلول الحوادث.

والكرَّامية لهم في إثبات الجوهر الفرد قولان: فمن نفى ذلك لم يلزمه هذا الإلزام، ومن أثبته كان جوابه عن هذا كجواب غيره من الصفاتية في الصفات القائمة بالملائكة والآدميين وغيرهم، وكان لهم أيضاً أجوبة أخرى، كما قد بُسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع.

[الخامس]

قال الآمدي[١]: «**الخامس: هو**[٢] **أن من مذهبهم أن مستند المحدثات إنما هو القول الحادث أو الإرادة الحادثة، ومستند القول / والإرادة القدرة القديمة والمشيئة الأزلية، ولا فرق بين الحادث والمحدث من جهة تجدده، وهو إنما كان مفتقراً إلى المرجح من جهة تجدده، وقد استويا في التجدد، فلو قيل لهم: لم لا اكتفى بالقدرة القديمة والمشيئة الأزلية في حدوث المحدثات**[٣] **من غير توسط القول والإرادة، كما اكتفى بها في القول والإرادة لم يجدوا إلى الفرق سبيلاً**».

٤/١٠٦

[تعليق ابن تيمية]

فيُقال: ولقائل أن يقول: من الصفات ما يثبت بالسمع، وقد يكونون أثبتوا ذلك بالسمع، كما أثبت أئمة الصفاتية من السلف والخلف -كابن كلاب، والأشعري، والقاضي أبي بكر، والقشيري، والبيهقي -تكوين آدم باليدين بالسمع، مع أنَّ غيره لم

(١) أبكار الأفكار، (١/ ٤٨٧) نسخة رقم (١٩٥٤) (ظ٧٣) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) هو: ليست في أبكار.

(٣) أبكار: الحوادث.

يحتج إلى ذلك. كما أثبت أيضاً الأشعري وغيره التكوين بكن سمعاً، مع أنَّ العقل يكتفي بالقدرة.

ونقل ذلك عن أهل السنة والحديث، وقال عنهم: «إنَّ الله لم يخلق شيئاً إلاَّ قال له: كن» وذكر أنَّه: بقولهم يقول.

والقرآن قد أخبر أنَّه إذا أراد شيئاً أن يقول له: كن فيكون، و«أن» تخلِّص الفعل المضارع للاستقبال. وكذلك «إذا» ظرف لما يُستقبل من الزمان يتضمن معنى الشرط غالباً. / ١٠٧/٤

فلما رأوا السمع دلَّ على أنَّ المحدِث يتعلق بقول وإرادة يكون المحدَث عَقِبَهُ -مع علمهم بأنَّ قول الرب وإرادته لا يقوم إلاَّ بذاته- قالوا ذلك.

وأيضاً فجميع الطوائف فرَّقوا بين حادثٍ وحادث، وشرَّطوا في هذا ما لم يشرطوه في الآخر.

فالفلاسفة يقولون: كل حادث مشروط بما قبله من الحوادث، ولا يسوّون بين الحوادث.

والمعتزلة البصريون يقولون: كل المحدثات لا تحدُث إلاَّ بإرادة، ولا تقوم الصفات إلاَّ بمحل.

وقالوا: إنَّ الإرادة حدثت بلا إرادة وقامت في غير محل، وكذلك الفناء عندهم.

والأشعرية فرَّقوا بين خلق آدم وغيره.

وأيضاً فلا يخلو: إمَّا أن يكون بين هذين الحادثين فرق مؤثر، وإمَّا أن لا يكون. فإن كان بينهما فرق مؤثر بطل الإلزام، وإن لم يكن فرق مؤثر لزم خطؤهم في أحد القولين: إما في الاكتفاء في الحدوث بالقدرة القديمة، وإما في إثبات شيء حادث للمحدثات المنفصلة. / ١٠٨/٤

وحينئذ فقد يكونون إنَّما أخطأوا في الاكتفاء بمجرد القدرة والإرادة القديمة، كما يقوله من يقول: إنَّ الحوادث لا بدَّ لها من سبب حادث، وحينئذ فيلزمهم القول بدوام الحوادث. كما هو قول من قاله من السلف وأهل الحديث والكلام والفلسفة.

وفي الجملة هذا الإلزام إذا صحَّ يلزم الخطأ في أحد الموضعين، لا يلزم صحة قول المنازع.

[السادس]

قال الآمدي[1]: «الوجه[2] السادس: يخص[3] القائلين بحدوث القول، وذلك أنهم وافقوا على أنَّ القول مركب من حروف منتظمة، والحروف متضادة، فإنَّا كما نعلم استحالة الجمع بين السواد والبياض، نعلم استحالة الجمع بين الحروف، وأنَّه يتعذر الجمع بين الكاف والنون، من قوله: «كن». وقد وافقوا على استحالة تعرّي الباري عن الأقوال[4] الحادثة في ذاته بعد قيامها به، وعند ذلك فإمَّا أن يُقال باجتماع حروف القول في ذات الباري تعالى، أو لا / يُقال[5] باجتماعها فيه. فإن قيل باجتماعها: فإما أن يُقال بتجزي ذات الباري تعالى[6]، وقيام كل حرف بجزء ٤/١٠٩

---

(١) أبكار الأفكار، (١/ ٤٨٧-٤٨٨) نسخة رقم (١٩٥٤) (ظ٧٣) (ض٧٤) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) الوجه: ليست في أبكار. وفي (ط) أمام هذا الموضع كتب في الهامش: «بلغ المقابلة».

(٣) أبكار: ويخص.

(٤) أبكار: على اسحالة التعري الباري تعالى عن الأحوال..

(٥) أبكار: .. القول في ذاته أو لا يقال، ض: القول في ذاته تعالى أو يقال.

(٦) أبكار: الله تعالى.

منه، وإمَّا أن يُقال بقيامها بذاته مع اتحاد الذات. فإن كان الأول فهو محال لوجهين: الأول: أنَّه يلزم منه التركيب في ذات الله تعالى، وقد أبطلناه في إبطال القول بالتجسيم[1]. الثاني: أنه[2] ليس اختصاص بعض الأجزاء ببعض الحروف دون البعض[3]، أوْلى من العكس. وإن كان الثاني، فيلزم منه اجتماع المتضادات في شيء واحد وهو محال. وإن لم نقل باجتماع[4] حروف القول في ذاته، فيلزم منه مناقضة أصلهم في أنَّ ما اتصف به الرب تعالى يستحيل عروه عنه[5] بعد اتصافه به، والحرف[6] السابق الذي عدم عند وجود اللاحق[7] قد كان صفة للرب[8] وقد زال بعد وجوده له».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: ولقائل أن يقول: هذا غايته أن يستلزم خطأهم في قولهم: إنَّ ما يقوم به من الحوادث لا يخلو منه. / ٤/ ١١٠

ولا ريب أنَّ أكثر الناس يخالفونهم في هذا، ولا يقولون بدوام الحادث المعين.

---

(١) عبارة «في إبطال القول بالتجسيم» ليست في أبكار.

(٢) أنه: ليست في أبكار.

(٣) دون البعض: ليست في أبكار.

(٤) أبكار: وإن لم يقل اجتماع، ض: وإن لم يقل باجتماع.

(٥) أبكار: مستحيل عرفه عنه.

(٦) أبكار نسخة رقم (١٦٠٣): والحروف.

(٧) أبكار: عند وجود الحرف اللاحق.

(٨) أبكار: صفة للباري تعالى.

فمن قال بإثبات الاستواء والنزول، وغيرهما من الأفعال القائمة بذاته، المتعلقة بمشيئته وقدرته، لا يقول: إن ذلك يدوم.

وكذلك أكثر القائلين بأنَّ الله كلَّم موسى بنداء بصوت سمعه موسى، والنداء بالصوت قائم بذات الله تعالى، لا يقولون: إنَّ ذلك النداء بعينه دائم أبداً، ونظائره كثيرة.

وإذا كان كذلك، فيُقال: إمَّا أن يكون بقاء الحادث الذي هو الحروف والأصوات ممكناً، أو ممتنعاً. فإنْ كان ممكناً، صحَّ قول الكرَّامية. وإن كان ممتنعاً صحَّ قول من ينازعهم في دوام الحادث ويقول: إنَّه لا يبقى، مع اتفاق الجميع على قيام الحوادث به.

وحينئذ فعلى التقديرين لا يلزم صحَّة قول المنازع النافي لقيام الحوادث به.

وأيضاً، فيُقال: قول القائل: إنَّه يستحيل الجمع بين الحروف، هو من موارد النزاع. فذهب طوائف إلى إمكان اجتماعها من القائلين بقدم الحروف، والقائلين بحدوثها.

وهذا قول السالمية وغيرهم من القائلين باجتماعها مع قدمها، وقول من قال باجتماعها مع حدوثها كالكرامية. / ٤/١١١

وقد قال بالأول: طوائف من أهل الحديث والفقه والكلام، من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم.

وإذا كان هذا من موارد النزاع، فإذا قال مثل هذا القائل: نحن نعلم استحالة اجتماع الحروف، كما نعلم استحالة اجتماع الضدين، كالسواد والبياض.

قيل له: فالذي تنصرهم أنت من الكُلاَّبية والأشعرية قالوا بأنَّ المعاني، التي هي معاني الحروف المنتظمة، هي معنىً واحد في نفسه[1]، والأمر والنهي والخبر صفات لموصوف واحد، فالذي هو الأمر هو الخبر، والذي هو الخبر هو النهي، وقالوا: إنَّ

---

(١) أمام هذا الموضع كتب في هامش (ص)، (ط) ما يلي: «إيرادات على إثبات الكلام النفسي» (رشاد).

ذلك الواحد إنْ عُبِّرَ عنه بالعربية كان قرآنا، وإن عُبِّرَ عنه بالعبرية كان توراة، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلا.

ولا ريب أنَّ جمهور العقلاء من الأولين والآخرين القائلين بأن القرآن غير مخلوق، والقائلين بأنه مخلوق، يقولون: إنَّ فساد هذا القول معلوم بالضرورة من عدة أوجه:

منها: كون الأمر هو عين الخبر.

ومنها: كون الخبر عن الخالق بمثل آية «الكرسي» هو الخبر عن المخلوق بمثل «تبت يدا أبي لهب». / ٤/ ١١٢

ومنها: كون معاني التوراة إذا عُرِّبت تكون معاني القرآن، إلى أمثال ذلك.

ولهذا لم يقل هذا القول من طوائف المسلمين ولا غير المسلمين إلا ابن كُلاَّب ومن اتَّبعه.

وهذا القول يتضمن أن تكون المعاني المتنوعة معنى واحداً. ولو قال: إنَّ المعاني التي للحروف يمكن اجتماعها في زمن واحد، كان أقرب إلى المعقول من كونها معنى واحدا.

ولو قال قائل: إنَّ الحروف المجتمعة هي حرف واحد في الحقيقة، وإنما الحروف المتفرقة صفات للحرف لا أقسام له، كان هذا شبيهاً بقول من يقول: إن تلك المعاني المتنوعة معنى واحد.

وذلك أنه من المعلوم بالاضطرار أن الحروف المنتظمة مطابقة لمعانيها المدلول عليها بها، تحدث بحدوثها في نفس المتكلم.

وإذا قال القائل: إنَّ الحروف متضادة يمتنع اجتماع اثنين منها في محل واحد، أمكن أن يُقال: إن المعاني متضادة يمتنع اجتماع اثنين في محل واحد.

٤/ ١١٣ فإنَّ غاية ما يُقال: إنَّ محل المعاني واحد، بخلاف محل الحروف/ فإنه متعدد، لكن تعدد المحل واتحاده لا ينفي التضاد، فإنَّ المثلين متضادان وإن كانا متماثلين في الحقيقة والمحل، فالباء والتاء تتضادان أعظم من تضاد الباء والحاء، إذ الحرفان اللذان يتعدد محلها يمكن اجتماعهما، بخلاف ما يتحد محلهما، والضدان إنما يمتنع اجتماعهما في محل واحد لا في محلين.

فإذا قُدِّر أنَّ الحروف لا تكون إلاَّ في محل واحد كانت بمنزلة معانيها التي لا تكون إلاَّ في محل واحد. وإذا قُدِّر أنَّ لها محلين أمكن اجتماعها، كما تجتمع أصوات المتكلمين جميعاً.

لكن الواحد منا لا يقدر على ذلك، لكونه حركة بعض آلاته مستلزماً لحركة الآخر، وإلاَّ فلو قُدِّر أنّا يمكننا تحريك الجميع، كالذي ينفخ بيديه: في هذه نفاخة، وفي هذه نفاخة، أمكن اجتماع الحروف واجتماع الأصوات في زمن واحد مع تعدد المحل. وإنما الذي يظهر امتناعه اجتماع حرفين في محل واحد في زمن واحد.

ولكن هذا قد يُقال فيه: إنه بمنزلة معاني الكلام، فإنَّ الواحد منا يجد من نفسه أنه لا يمكنه جمع معاني الكلام في زمن واحد في قلبه.

٤/ ١١٤ وإذا كان كذلك فمن قال باجتماع المعاني لزمه ما يلزم من قال/ باجتماع الحروف، فكيف من قال: إنَّ المعاني تكون معنى واحدا!

والفضلاء من أصحاب الأشعري يعترفون بضعف لوازم هذا القول، مع نصرهم لكثير من أقواله الضعيفة.

[استطرادات مقالة الآمدي في مسألة كلام الله تعالى]

حتى الآمدي لما تكلم في مسألة الكلام قال[١]: «فإن قيل[٢]: وإذا ثبت أنَّه متصف بصفة الكلام، وأن كلامه قديم وأنه[٣] ليس بحرف ولا صوت، فهو متحد لا كثرة فيه في نفسه، بل التكثر إنما هو في تعلقاته ومتعلقاته، فإن قيل: عاقل ما[٤] لا يماري نفسه في انقسام الكلام إلى أمر ونهي وغيره من أقسام الكلام، وأن ما انقسم إليه حقائق مختلفة وأمور متمايزة، وأنها من أخص أوصاف الكلام، لا أنَّ الاختلاف عائد إلى نفس العبارات والتعلقات والمتعلقات، (ولهذا فإنا لو قطعنا النظر عن العبارات والتعلقات والمتعلقات)[٥] ورفعناها وَهْماً، لم يخرج الكلام عن كونه منقسماً. وأيضاً فإنَّ ما أخبر به[٦] عن القصص[٧] الماضية والأمور السالفة / مختلفة ٤/ ١١٥ متمايزة، وكذلك المأمورات والمنهيات مختلفة أيضا[٨]، فلا يتصور أن يكون الخبر عما جرى لموسى هو نفس الخبر عما جرى لعيسى[٩]، ولا الأمر بالصلاة هو نفس

(١) أبكار الأفكار، (١/ ٣٢١-٣٢٢) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٤٩) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) عبارة «فإن قيل»: ليست في الأبكار.

(٣) أبكار: قديم على ما سبق وأنه.

(٤) أبكار: ومتعلقاته كما سلف وإن قيل عاقل ما؛ ق: ومتعلقاته فإن أقل عاقل ما. وسقطت كلمة «عاقل» من (ض).

(٥) ما بين ( ) ساقط من أبكار.

(٦) أبكار: ما أخبر عنه.

(٧) ق: من القصص؛ ض: عن النصوص.

(٨) أبكار: مختلفة وأيضاً.

(٩) أبكار: عما جرى لعيسى عليه السلام هو نفس الخبر كما جرى لموسى عليه السلام.

الأمر بالزكاة وغيرها[١]، ولا أن ما تعلق بزيد هو نفس ما تعلق بعمرو، ولا ما سُمِّي خبراً هو عين[٢] ما سمي أمرا، إذا الأمر طلب، والخبر لا طلب فيه، بل هو حكم[٣] بنسبة مفرد إيجاباً أو سلباً. فثبت أنَّ الكلام أنواع مختلفة، والكلام عام للكل، فيكون كالجنس لها[٤].

قلنا قد بيّنا فيما تقدم أنَّ الكلام قضية واحدة ومعلوم واحد قائم بالنفس، وأنَّ اختلاف العبارات عنه بسبب اختلاف التعلقات والمتعلقات. وهذا النوع من الاختلافات ليس راجعاً إلى أخص صفة الكلام، بل إلى أمر خارج عنه. وعلى هذا نقول[٥]: إنَّه لو قطع النظر عن التعلقات والمتعلقات الخارجة، فلا سبيل[٦] إلى توهم اختلاف في الكلام النفساني أصلا، ولا يلزم منه رفع الكلام في نفسه وزوال حقيقته». / ١١٦/٤

قال[٧]: «وعلى هذا فلا يخفى اندفاع ما استبعدوه من اتحاد[٨] الخبر واختلاف المخبَر، واتحاد الأمر واختلاف المأمور، وكذلك[٩] اختلاف الأمر والخبر مع اتحاد صفة الكلام».

---

(١) أبكار: الأمر بالركعة وغيرها. (٢) أبكار: هو نفس.

(٣) أبكار نسخة رقم (١٩٥٤): بل الحكم، نسخة رقم (١٦٠٣): بل حكم.

(٤) أبكار: فيكون جنساً لها.

(٥) أبكار: يقول.

(٦) فلا سبيل: كذا في (ق) وأبكار، وفي سائر النسخ: لا سبيل.

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة، (١/ ٣٢٢-٣٢٣) نسخة رقم (١٩٥٤)، (ص٤٩) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٨) أبكار: فلا يخفى زوال ما استبعده من اتحاد..

(٩) أبكار نسخة رقم (١٩٥٤): وكذا.

قال[١]: «فإن قيل: إذا قلتم بأنَّ الكلام قضية واحدة، وأنَّ اختلاف العبارات عنها بسبب المتعلقات الخارجة، فلم لا جوَّزتم أن تكون الإرادة والقدرة والعلم وباقي الصفات راجعة إلى معنى واحد؟ ويكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب المتعلقات، لا بسبب اختلافه في ذاته؟ وذلك بِأَنْ تُسمى[٢] إرادة عند تعلقه بالتخصيص[٣]، وقدرة عند تعلقه بالإيجاد، وهكذا سائر الصفات. وإن جاز ذلك فلم لا يجوز أن يعود ذلك كله إلى نفس الذات من غير احتياج إلى الصفات».

وقال[٤]: «أجاب الأصحاب عن ذلك بأنَّه يمتنع أن يكون الاختلاف بين القدرة والإرادة بسبب التعلقات والمتعلقات، إذ / القدرة معنى من شأنه تَأَتِّي الإيجاد به[٥]، والإرادة معنى من شأنه تَأَتِّي[٦] تخصيص الحادث بحال دون حال[٧]، وعند اختلاف التأثيرات لا بدَّ من الاختلاف في نفس المؤثر، وهذا بخلاف الكلام فإن[٨] تعلقاته بمتعلقاته لا توجب أثراً، فضلاً عن كونه مختلفاً». ١١٧/٤

قال[٩]: «وفيه نظر، وذلك أنَّه وإن سلم امتناع صدور الآثار المختلفة عن المؤثر الواحد، مع إمكان النزاع فيه، فهو موجب للاختلاف في نفس القدرة، وذلك لأنَّ

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة، (١/ ٣٢٣) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٤٩) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) ق، أبكار: يسمى.

(٣) أبكار: كالتخصيص.

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة: أبكار الأفكار، (١/ ٣٢٣) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٤٩) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٥) أبكار: الإيجادية.

(٦) تأتي: ساقطة من نسختي الأبكار.

(٧) أبكار: بحالة دون حالة.

(٨) أبكار: فإنه.

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة، (١/ ٣٢٣-٣٢٤) نسخة رقم (١٩٥٤)، (ظ٤٩) نسخة رقم (١٦٠٣).

القدرة مؤثرة في الوجود، والوجود عند أصحابنا نفس الذات، لا أنَّه زائد عليها، وإلاَّ كانت الذوات[١] ثابتة في العدم، وذلك مما لا نقول به[٢]، وإذا كان الوجود هو نفس الذات، فالذوات مختلفة، فتأثير القدرة في آثار مختلفة، فيلزم[٣] أن تكون مختلفة كما قرروه، وليس كذلك. وأيضاً فإن ما ذكره من الفرق، وإن استمر في القدرة[٤] والإرادة، فغير/ مستمر في باقي الصفات، كالعلم والحياة والسمع والبصر، لعدم كونها مؤثرة في أثر ما». ١١٨/٤

قال[٥]: «والحق أنَّ ما أوردوه من الإشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات مشكل، وعسى أن يكون عند غيري حله، ولعسر جوابه فرَّ بعض أصحابنا إلى القول بأنَّ كلام الله القائم[٦] بذاته خمس صفات مختلفة، وهي الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء».

[تعليق ابن تيمية]

هذا كلامه. **فيُقال**: قول القائل: إن الكلام خمس صفات، أو سبع، أو تسع، أو غير ذلك من العدد، لا يزيل ما تقدم من الأمور الموجبة تعدد الكلام.

---

(١) أبكار: الذات.

(٢) أبكار: وذلك مما يقولون به.

(٣) أبكار: ليلزم.

(٤) أبكار: وأيضاً ما ذكروه وإن استمر لهم في القدرة.

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة، (١/ ٣٢٤) نسخة رقم (١٩٥٤)، (ظ٤٩) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٦) أبكار: ولعسر جوابه فسر أصحابنا القول بأن كلام الله تعالى القائم..

وقد رأيت أنه يلزم من قال باتحاد معنى الكلام اتحاد الصفات كلها، ثمَّ رفعها بالكلية، وجعلها نفس الذات. وهذا يعود إلى قول القائلين بأنَّ الوجود واحد، ولا يميزون بين الواحد بالعين والواحد بالنوع، وذلك لأنَّه من جوَّز على الحقائق المتنوعة أن تكون شيئاً واحداً، فلا فرق بين هذا وهذا، وذلك من جنس من يقول: إن العالم هو العلم، والعلم هو القدرة. / ١١٩/٤

ولهذا كان منتهى هؤلاء النفاة إلى أن يجعلوا الوجود الذي هو نوع واحد واحداً بالعين، فيجعلون وجود الخالق هو عين وجود المخلوقات، ووجود زيد هو عين وجود عمرو، ووجود الجنة هو عين وجود النار، ووجود الماء هو عين وجود النار.

ومنشأ ضلال هؤلاء كلهم، أنَّهم يأخذون القدر المشترك بين الأعيان، وهو الجنس اللغوي، فيجدونه واحدا في الذهن، فيظنون أنَّ ذلك هو وحدة عينية، ولا يميزون بين الواحد بالجنس والواحد بالعين، وأنَّ الجنس العام المشترك لا وجود له في الخارج، وإنما يوجد في الأعيان المتميزة.

ولهذا شبَّه بعض أهل زماننا الكلام[1] في أنَّه جنس واحد مع تعدد أنواعه بالنوع الواحد، وعلى قوله لا يبقى في الخارج كلام أصلا، ولو اهتدى لعلم أن هذا الكلام ليس هذا الكلام، كما أن هذه الحركة ليست هذه الحركة، وأنَّ اشتراك أنواع الكلام في الكلام كاشتراك أنواع الحركة في الحركة، بل اختلاف معاني الكلام أعظم من اختلاف أنواع الحركات من بعض الوجوه، والكلام على هذا مبسوط في غير هذا الموضع.

---

(١) ص، ط: في أنه نوع واحد؛ ض، هـ: في أنه واحد؛ ق: في أنه جلس واحد. ولعل الصواب ما أثبته (رشاد).

٤/ ١٢٠ والمقصود هنا أن يُقال: من جوَّز أن تكون القدرة والإرادة / والعلم حقيقة واحدة، كما أنَّ الطلب والخبر حقيقة واحدة، فلماذا لا يجوز أن تكون حقيقة الحروف المختلفة حقيقة واحدة، وكذلك حقيقة الأصوات؟ لستُ أعني واحدة بالنوع بل واحدة بالعين، كما جعل الكلام واحداً بالعين، وكما سوَّغ أن تكون الصفات المتنوعة واحدة بالعين.

والذين قالوا: إنَّ الكلام حروف وأصوات متقارنة قديمة لا يسبق بعضها بعضاً، وهو مع ذلك واحد، إنَّما قالوه تبعاً لأولئك وجرياً على قياس قولهم، وهو لازم لهم مع ظهور فساده، وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم.

ويلزم من قال ذلك أن يجعل الطعم واللون والريح شيئاً واحداً.

وإذا قيل: هذا كالسواد والبياض.

قيل له: ويلزمك أن تجعل السواد والبياض شيئاً واحداً، كما جعلت العلم والقدرة والحياة شيئاً واحداً.

فإذا قال: نحن تكلمنا فيما يمكن اجتماعه من المعاني، والسواد والبياض متضادان.

٤/ ١٢١ **قيل**: الجواب من وجهين: /

أحدهما: أنه يلزمك هذا في المعاني المختلفة التي يمكن اجتماعها، كالطعم واللون والريح، فقُل: إنها شيء واحد، كما أنَّ العلم والإرادة والقدرة، والطلب والخبر والأمر والنهي شيء واحد.

الثاني: أن يُقال: تضاد الحروف كتضاد معاني الكلام، أو تضاد الحركات لا كتضاد السواد والبياض. فإنَّ المحل الواحد لا يتسع لحركتين ولا لمعنيين، فلا يتسع لحرفين وصوتين. وفرق بين ما يتضادان لأنفسهما، وما يتضادان لضيق المحل.

وإذا كان كذلك، كان تضاد الحروف والحركات، كتضاد معاني الكلام.

فإن قلب الإنسان يعجز في الساعة الواحدة عن جمع جميع معاني الكلام، فإلحاق حروف الكلام بأسبابها، وهي الحركات ومضموناتها ومدلولاتها، وهي المعاني، أَوْلى من إلحاقها بالمتضادات لنفسها، كالسواد والبياض.

وحينئذ فإذا جعلت معاني الكلام شيئاً واحداً، فاجعل حروف الكلام شيئاً واحداً، وإلاَّ فما الفرق؟

وقد يُقال في الفرق: إنَّ الحروف مقاطع الأصوات، والأصوات تابعة لأسبابها، وهي الحركات. والحركات: إمَّا متماثلة وإما مختلفة، وكل من الحركات المختلفة والمتماثلة متضادة، لا يمكن اجتماع / حركتين في محل واحد في زمن واحد، فلا يجتمع ١٢٢/٤ صوتان، فلا يجتمع حرفان.

والحركات هي من الأكوان، والأكوان كالألوان، فكما لا يجتمع لونان مختلفان في محل واحد في وقت واحد، فلا يجتمع كونان مختلفان في محل واحد في وقت واحد.

بخلاف معاني الكلام، كالطلب الذي يتضمن الحب للمأمور به والبغض للمنهي عنه، والخبر الذي يتضمن العلم والاعتقاد للمخبر عنه، فإنَّها وإن كانت حقائق متنوعة، لكن لا يمتنع اجتماعها، فإن الأمر بالشيء لا يضاد النهى عن غيره ولا العلم بثالث، فلم تتضاد لأنفسها، ولكن لعجز العبد عن جمعها.

فالأمور ثلاثة أنواع: ما امتنع اجتماعها لنفسها، كالألوان المختلفة. وما أمكن اجتماعها، وقد تجتمع كالعلم والإرادة والقدرة، والطعم واللون والريح. وما يعجز بعض الأحياء عن جمعها، كجمع الإرادات الكثيرة والاعتقادات الكثيرة في زمن واحد، فهذه ليس بين حقائقها منافاة تمنع اجتماعها، ولكن العبد يعجز عن جمعها، كما

٤/ ١٢٣ أنَّه لا يمتنع أن يعمل بلسانه عملاً وبيده / عملا، وبرجله عملا، وأن يسمع كلام هذا القارئ وهذا القارئ، فالجمع بين هذه الأمور قد يتعذر لعجز العبد لا لامتناع اجتماعها في نفسه، فإن سمع هذا لا ينافي سمع هذا لذاته، ولا هذه الحركة تنافي هذه الحركة لذاتها، ولهذا يعقل اجتماع هذه بخلاف اجتماع الضدين.

وكذلك رؤية المرئيات المختلفة لا تتضاد، ولكن يتضاد تحريك الأجفان إلى جهتين مختلفتين، فنفس الحركات متضادة، وأمَّا ما يحصل عنها من إدراك، فليس هو نفسه متضادا.

فإذا قُدِّر إدراك لا يفتقر إلى حركة، أو يحصل بحركة واحدة، كمن ينظر إلى السماء بتحديق واحد، لم يكن إدراكه لهذه المدركات في آن واحد متضاداً، فهل يمكن أن يُقال في الصوت مثل ذلك، وأنَّه يمكن حصول أصوات بلا حركات، وحينئذ فلا تتضاد تلك الأصوات المجتمعة في محل واحد في زمن واحد؟

فيه نزاع، وجمهور العقلاء على امتناعه. فإنْ كان هذا ممَّا يمكن اجتماعه صار كمعاني الكلام والصفات، وإن لم يمكن اجتماعه صار كالمتضادات.

وعلى هذا التقدير: فمن قال بإمكان اجتماع هذه الأمور، لم يكن في قوله من ٤/ ١٢٤ الاستبعاد أعظم من قول من يقول: تكون تلك الحقائق المختلفة شيئاً واحداً. /

وليس اجتماع ما يظهر تضاده بأعظم من اتحاد ما يعلم اختلافه.

وإذا قال القائل: الأمور الإلهية لا تُشبَّه بأحوال العباد، بل العبد يختلف علمه باختلاف المعلومات، وإرادته باختلاف المرادات، ويتعدد ذلك فيه، والباري ليس كذلك.

قيل: فإذا جوَّزتم أن يكون ما يُعلم تعدده واختلافه في المخلوقين واحداً لا تعدد فيه ولا تنوع في حق الخالق، أمكن منازعكم أن يقول كذلك، فيقول: ما يمتنع اجتماعه في حقنا لا يمتنع اجتماعه في حقه، لأنَّه واسع لا يُقاس بالمخلوقين. بل اجتماع الأمور التي

يظهر تضادها فينا أقرب من اتحاد الأمور التي نعلم اختلافها، فإن كون الشيء هو نفس ما يخالفه، أمر فيه قلب الحقائق.

وأما اجتماع الشيء وغيره في حق الخالق، مع امتناع اجتماعهما في حق المخلوق، فيدلُّ على أنَّه يمكن في حقه ما لا يمكن في حق الخلق، وذلك يدلُّ على عظمته وقدرته.

وأيضاً فقد يقول الكرَّامية وأمثالهم: إنَّ محل هذه الحروف والأصوات ليس هو بعينه محل الأخرى، والله واسع عظيم، لا يحيط العباد به علماً، ولا تدركه أبصارهم.

وبالجملة فالناس متنازعون في إمكان اجتماع الحروف وإمكان/ قدمها، والنزاع في ذلك قديم ذكره الأشعري في «المقالات». وأصحاب أحمد متنازعون في ذلك، وكذلك أصحاب مالك، وأبي حنيفة، والشافعي، وغيرهم من الطوائف. وكذلك أهل الحديث والصوفية. ١٢٥/٤

وحينئذ فيُقال: إمَّا أن يكون ذلك ممتنعاً، وإمَّا أن يكون ممكناً. فإنْ كان ممتنعاً لم يكن ظهور امتناعه أعظم من ظهور امتناع قول الكُلاَّبية، الذي يوجب قدم المعاني المتنوعة، التي هي مدلول العبارات المنتظمة، ويجعلها مع ذلك معنى واحداً. فإنَّ الألفاظ قوالب المعاني، ونحن كما لا نعقل الحروف إلاَّ متوالية متعاقبة، فلا تُعقل معانيها إلاَّ كذلك. وبتقدير أن نعقل اجتماع معانيها، فهي معان متنوعة ليست شيئاً واحداً.

ولهذا لما قالت الكلابية لهؤلاء: الحروف متعاقبة، والسين بعد الباء وذلك يمنع قدمها.

أجابوهم بثلاثة أجوبة -كما ذكر ابن الزاغوني- وقالوا: هذا معارض بمعاني الحروف فإنها متعاقبة عندنا، وأنتم تقولون بقدمها.

الثاني: أن التعاقب والترتيب نوعان: أحدهما ترتيب في نفس الحقيقة، والثاني ترتيب في وجودها، فإذا كانت موجودة شيئاً بعد شيء كان الثاني حادثاً، وأما الترتيب الذاتي العقلي فهو بمنزلة كون/ الصفات تابعة للذات. وكون الإرادة مشروطة بالعلم، والعلم مشروطاً بالحياة. ٤/١٢٦

وادّعوا أنَّ تقدم الحروف من هذا الباب. وهذا الذي يُقال له تقدم بالطبع، وهو تقدم الشرط على المشروط، كتقدم الواحد على الإثنين، وجزء المركب على جملته، ومثل هذا الترتيب لا يستلزم عدم الثاني عند وجود الأول.

فقول هؤلاء إنْ كان باطلاً، فكون العلم هو الحياة، والحياة هي الإرادة، ومعنى القرآن هو معنى التوراة، ومعنى آية الكرسي وقل هو الله أحد هو معنى آية الدين وتبت يدا أبي لهب -هو باطل أيضاً، سواء كان مثله في البطلان، أو أخفى بطلاناً منه، أو أظهر بطلاناً منه.

وحينئذ فيُقال: هب أنَّ قول السالمية والكرَّامية باجتماع الحروف محال، فقول الكُلاَّبية أيضا محال، فلا يلزم من بطلان ذاك صحة هذا. وقول المعتزلة والفلاسفة أبطل من الكل.

وحينئذ فيكون الحق هو القول الآخر، وهو أنَّه لم يزل متكلماً بحروف متعاقبة لا مجتمعة. وهذا يستلزم قيام الحوادث به، فمن قال بهذا لم يكن تناقض الكرامية حجة عليه، ولم يلزم من بطلان قولهم بطلان هذا الأصل، وإن كان اجتماع الحروف ممكناً بطل أصل الاعتراض. / ٤/١٢٧

ومعلوم أن القسمة العقلية أربعة. لأنَّ الحروف: إما أن يمكن قدم أعيانها، وحينئذ يلزم إمكان اجتماعها. إما أن لا يمكن قدم أعيانها بل قدم أنواعها. وإما أن لا يمكن قدم أعيانها ولا أنواعها.

وأما القسم الرابع: وهو قدم أعيانها لا أنواعها، فهذا لا يقوله عاقل. وعلى التقديرين فإمَّا أن يمكن اجتماعها، وإما أن لا يمكن. فهذه خمسة أقسام.

وأيضاً فإذا أمكن الاجتماع، فإمَّا أن يكون بقاؤها ممكناً، وإمَّا أن لا يكون. فالقول المذكور عن الكرَّامية يتضمن حدوث أعيانها وأنواعها؛ لكن مع إمكان اجتماعها وبقائها بعد الحدوث، وهذا قول من أقوال متعددة.

وبإزاء ذلك من يقول: يجب حدوثها ويمتنع بقاؤها: إمَّا مع إمكان الاجتماع، وإما مع عدم إمكان الاجتماع.

ومن يقول: يجب قدم نوعها لا قدم أعيانها، قد يقول بإمكان الاجتماع، وقد لا يقول.

والناس متنازعون في تكليم الله لعباده: هل هو مجرَّد خلق إدراك لهم من غير تجدد تكليم من جهته؟ أم لا بدَّ من تجدد تكليم من جهته؟ على قولين للمنتسبين إلى السنة وغيرهم، من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم. / ١٢٨/٤

فالأول: قول الكُلاَّبية والسالمية، ومن وافقهم من أصحاب هؤلاء الأئمة القائلين بأنَّ الكلام لا يتعلق بمشيئته وقدرته، بل هو بمنزلة الحياة.

والثاني: قول الأكثرين من أهل الحديث والسنة من أصحاب هؤلاء الأئمة وغيرهم. وهو قول أكثر أهل الكلام من المرجئة والشيعة والكرَّامية والمعتزلة وغيرهم.

قالوا: ونصوص الكتاب والسنة تدل على هذا القول، ولهذا فرَّق الله بين إيحائه وتكليمه، كما ذكر في سورة النساء وسورة الشورى.

والأحاديث التي جاءت بأنه يكلم عباده يوم القيامة ويحاسبهم، وأنَّه إذا قضى أمراً في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله كأنه سلسلة على صفوان، إلى غير ذلك مما يطول ذكره.

وإذا كان كذلك امتنع أن لا يقوم كلام الله به، فإنه يلزم أن لا يكون كلامه، بل كلام من قام به، كما قد قرر في موضعه.

والله سبحانه يحاسب الخلق في ساعة واحدة، لا يشغله حساب هذا عن حساب هذا. وكذلك إذا ناجوه ودعوه أجابهم، كما في الصحيح عن النبي ﷺ أنَّه قال: يقول الله تعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، نصفها لي، ونصفها لعبدي، ولعبدي ما سأل. فإذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين. قال الله: حمدني عبدي. فإذا / قال: الرحمن الرحيم. قال الله: أثنى علي عبدي. فإذا قال: مالك يوم الدين. قال: مجدني عبدي. فإذا قال: إياك نعبد وإياك نستعين. قال: هذه الآية بيني وبين عبدي نصفين، ولعبدي ما سأل. فإذا قال: اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين. قال: هؤلاء لعبدي، ولعبدي ما سأل[1].

١٢٩/٤

فقد أخبر النبي ﷺ أن الله يقول هذا لكل مصل، والناس يصلون في ساعة واحدة، والله تعالى يقول لكل منهم هذا.

وقد روي أنَّ ابن عباس قيل له: كيف يحاسب الله الخلق في ساعة واحدة؟ فقال: كما يرزقهم في ساعة واحدة. وأمثال ذلك كثير.

وحينئذ فمن قال: إنَّ هذه أقوال قائمة بنفسه تتعلق بمشيئته وقدرته، يلزمه أحد أمرين: إمَّا أن يقول باجتماعها في محل واحد، وإمَّا أن يقول: إن ذاته واسعة تسع هذه الأقوال كلها.

ونحن نعقل أن يقوم بالذات الواحدة حروف كثيرة في آن واحد، وأصوات مجتمعة في آن واحد، لكن لا يكون هذا حيث هذا، إذ لا يعقل في الشاهد أنهما يجتمعان في محل واحد.

---

(١) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه، (٢/ ١٢٦-١٢٧).

وقد يُقال: إن مثل هذا يجيء على قول من يقول: إنَّه يقوم بذاته علوم لا نهاية لها، وإرادات لا نهاية لها، وقُدَر لا نهاية لها، فإنَّ ذلك كقيام أفعال وأقوال لا نهاية لها. وهذا على وجهين: فمن قال:/ إن ذلك يقوم به على سبيل التعاقب، فهو كمن يقول: إنَّه تقوم ٤/ ١٣٠ به الكلمات والأفعال على سبيل التعاقب.

ومن قال: إنَّها كلها أزلية، كما تقوله طائفة يقولون: إنَّه تقوم به علوم لا نهاية لها في آن واحد، كما يقوله أبو سهل الصعلوكي وغيره، فإنَّ هذا يشبه قول من يقول: تقوم به حروف لا نهاية لها في آن واحد.

لكن قد يُقال: اجتماع العلوم بمعلومات، والإرادات بمرادات، قد يُقال: إنَّه لا يتضاد كاجتماع معاني الكلام، بخلاف اجتماع حروف، فإنَّه كاجتماع أصوات، واجتماع أصوات كاجتماع حركات.

وجماع ذلك أن الحقائق: إمَّا أن تكون متماثلة، وإما أن لا تكون. وإذا لم تكن متماثلة: فإما أن يمكن اجتماعها في محل واحد، في زمن واحد، وإما أن لا يمكن. فالأولى المختلفة التي ليست بمتضادة، كالعلم والقدرة، وكالطعم واللون. والثاني المتضادة، كالسواد والبياض، وكالعجز مع القدرة، كالعلم بمعلومات والقدرة على مقدورات، والإرادة لمرادات ليست هي متضادة، بل يمكن اجتماع/ ذلك، لكن قد يضيق عنه ٤/ ١٣١ المحل، كما يضيق قلب العبد عن اجتماع أمور كثيرة من ذلك، وإن كان قد يجتمع في قلبه من ذلك ما يسعه قلبه.

والقلوب تختلف أيضاً بذاتها، ولهذا يمكن بعض الناس أن يقرأ ويفعل بيده ورجله، وآخر لا يمكنه ذلك، كما يمكن هذا الحركة القوية الشديدة، والآخر لا يمكنه ذلك، ويمكن هذا أن يرى ويسمع من المختلفات ما لا يمكن الآخر رؤيته أو سماعه.

وإذا كان كذلك فالكلام في الصوت في شيئين: أحدهما: في بقائه وقدمه كما في بقاء الحركة وقدمها، ولا ريب في إمكان بقاء نوع الصوت والحركة، بمعنى حدوث الحركة شيئاً فشيئاً، كحركة الفلك والكواكب.

وأمَّا إمكان قدم نوع الصوت والحركة، ففيه قولان مشهوران للنظار: فالجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم تنكر إمكان قدم ذلك، وكثير من أئمة أهل الحديث والفقه والتصوف والفلاسفة يجوِّزون قدم ذلك، ومنهم من يجوِّز قدم نوع الصوت لا نوع الحركة.

وأمَّا بقاء الصوت المعين والحركة فجمهور العقلاء يحيلون بقاء ذلك وقدمه، بل امتناع قدم ما يمتنع بقاؤه أوْلى، فإنَّ ما وجب قدمه / وجب بقاؤه وامتنع عدمه، ومنَ الناس من جوَّز بقاء الصوت المعين والحركة المعينة، وبعض هؤلاء جوَّز قدم الصوت المعين. ٤/ ١٣٢

ولا فرق بين الحركة والصوت، وأمَّا الحروف المنطوق بها فالناس متنازعون: هل هي طرف للصوت؟ أم يمكن وجود حروف منظومة بلا صوت؟ على قولين.

وإذا قيل: لا يمكن وجود حرف منطوق به إلاَّ بصوت، فالحرف قد يُعبَّر به عن نهاية الصوت وتقطعه، وقد يُعبَّر به عن نفس الصوت المقطَّع، كما يعبر بلفظ الحرف عن الحرف المكتوب، ويُراد به مجرد الشكل تارة مجرداً عن المادة، ويُراد به مجموع المادة والشكل، وهو المداد المصوَّر.

والمسألة الثانية: أنَّ الأصوات المتنوعة سواء قيل بوجوب تعاقبها شيئاً بعد شيء، أو قيل بإمكان بقاء الصوت المعيَّن: هل تقوم بالصائت الواحد، إذا كان محل هذا الصوت ليس هو بعينه محل هذا الصوت، وإن كان الصائت واحداً؟

ولا ريب أنَّ هذا أوْلى من قيام الحركات المتنوعة بالمتحرك الواحد، إذا قامت كل حركة بمحل غير محل الأخرى.

وأما اجتماع الصوتين والحركتين في محل واحد فهو متعذر للتضاد عند أكثر العقلاء، أو لضيق المحل عند بعضهم، كاجتماع العِلْمَين / والقدرتين والإرادتين المختلفتين ٤/ ١٣٣ والإدراكين، ثم إذا قُدِّر أنَّ محل هذه الصفات لا يكون إلاَّ جسماً، فيبقى الكلام في الجسم: هل هو مركب من الجواهر المنفردة؟ أو من المادة والصورة؟ أو لا من هذا ولا من هذا؟

[للنظار ثلاثة أقوال في تركيب الجسم]

وفي ذلك للنظار ثلاثة أقوال:

فمن قال بالمركب من الجواهر المنفردة اضطربوا في محل العلم ونحوه من العبد: هل هو جزء مفرد في القلب، كما يذكر عن ابن الراوندي؟ أو أنَّ الأعراض المشروطة بالحياة إذا قامت بجزء من الجملة اتصف بها سائر الجملة، كما يقوله المعتزلة؟ أو حكم العَرَض لا يتعدى محله، بل يقوم بكل جوهر فرد عرض يخصُّه من العلم والقدرة ونحو ذلك، كما يقول الأشعري؟ على ثلاثة أقوال.

ومن لم يقل بالجوهر الفرد لم يلزمه ذلك، بل يقول: إنَّ العَرَض القائم بالجسم ليس بمنقسم في نفسه، كما أنَّ الجسم ليس بمنقسم، وأمَّا قبوله للقسمة فهو كقبول الجسم للقسمة. وهؤلاء يقولون: إنَّ الإنسان تقوم به الحياة والقدرة والحس بجميع بدنه، ويقولون :إنَّ بدن الإنسان ليس مركباً من الجواهر المنفردة، فلا يرد عليهم ما ورد على أولئك./ ٤/ ١٣٤

وأما الأعراض القائمة بروحه من العلم والإرادة ونحو ذلك فهي أبعد عن الانقسام من الأعراض القائمة ببدنه، وروحه أبعد عن كونها مركبة من الجواهر المنفردة من بدنه، وإن قيل إنها جسم.

وعلى هذا فإذا قيل: يقوم بها علم واحد بمعلوم واحد كان هذا بمنزلة أن يُقال: يقوم بالعين إدراك واحد لمدرك واحد، وبمنزلة أن يقوم بداخل الأذن سمع واحد لمسموع واحد.

وهذا وغيره مما يجيبون به المتفلسفة الذين قالوا: إنَّ النفس الناطقة لا تتحرك ولا تسكن، ولا تصعد ولا تنزل، وليست بجسم، فإن عمدتهم على ذلك كونها يقوم بها ما لا ينقسم، كالعلم بما لا ينقسم، فيجب أن لا ينقسم، وإذا لم تنقسم امتنع كونها جسما. وكلا المقدمتين ممنوعة، كما قد بسط الجواب عن هذه الحجة التي هي عمدتهم في غير هذا الموضع.

ولما عسُر الجواب هذه على الرازي ونحوه من أهل الكلام، اعتقدوا أنَّ القول بالمعاد مبني على إثبات الجوهر الفرد، لظنهم أنَّه لا يمكن الجواب عن هذه إلاَّ بإثبات الجوهر الفرد، وأنَّ القول بالمعاد يفتقر إلى القول بأنَّ أجزاء البدن تفرَّقت ثم اجتمعت.

وليس الأمر كذلك، فإن إثبات الجوهر الفرد مما أنكره أئمة السلف والفقهاء، وأهل الحديث والصوفية، وجمهور العقلاء، وكثير من/ طوائف أهل الكلام كالهشامية والضرارية والنجَّارية والكُلاَّبية وكثير من الكرَّامية. ٤/ ١٣٥

والقول بمعاد الأبدان مما اتفق عليه أهل الملل، فكيف يكون القول بمعاد الأبدان مستلزماً للقول بالجوهر الفرد؟ وبسط هذه الأمور له موضع آخر.

والمقصود هنا التنبيه على ما ذكره من البحث مع الكرامية. وحينئذ فيُقال: قول الكرامية الذي حكاه عنهم من أنَّه يستحيل تعرّي الباري عن الأقوال الحادثة في ذاته بعد قيامها[1]، قول لا يوافقهم عليه كل من وافقهم على أصل هذه المسألة، فإنَّ الموافقين

---

(١) وقد ذكر ذلك في الأبكار، (١/ ٤٨٧) نسخة رقم (١٩٥٤) (ظ٧٣) نسخة رقم (١٦٠٣).

لهم على أصل المسألة هم أكثر الناس، وأئمتهم من الطوائف كلها، حتى من أئمة أهل السنة والحديث وأئمة الفلاسفة، أهل الشرع وأهل الرأي. وأمَّا هذا القول فموافقهم عليه قليل.

قال[١]: «**وعند ذلك فإما أن يُقال باجتماع حروف القول في ذاته تعالى أو لا يُقال باجتماعها فيه. فإن**[٢] **قيل باجتماعها: فإما أن يُقال بتجزى ذات الباري**[٣] **وقيام كل حرف بجزء منه، وإمَّا أن يُقال بقيامها بذاته مع اتحاد الذات، فإن كان الأول فهو محال لوجهين:/ أحدهما أنه**[٤] **يلزم منه التركيب في ذات الله، وقد أبطلناه**[٥] **في** ١٣٦/٤ **إبطال لقول بالتجسيم**».

قلت: ولقائل أن يقول: قول القائل: إمَّا أن يتجزأ ويلزم منه التركيب، لفظ مجمل، كما قد عرف غير مرة. فإنَّ هذا يُفهم منه: إمَّا جواز الافتراق عليه، أو أنه كان مفترقا فاجتمع، أو ركَّبه مركِّب، ونحو هذه المعاني التي لا يقولونها.

فإن أراد المريد بقوله: «**إما أن يُقال**[٦] **بتجزى ذات الباري تعالى**» **هذا المعنى، فهم لا يقولون بتجزئة، ولكن لا يلزم من رفع هذا امتناع كون الذات واسعة تسع هذا**

---

(١) هـ: وقول الآمدي. والكلام التالي في: أبكار الأفكار، (١/ ٤٨٧-٤٨٨) نسخة رقم (١٩٥٤) (ظ٧٣) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) أبكار: في ذاته أو لا يقال باجتماعها فإن..

(٣) أبكار: ذات الله تعالى.

(٤) أبكار: الأول أنه.

(٥) أبكار: في ذات الله تعالى وقد أبطلناه. وسقطت باقي العبارات.

(٦) سبق ورود هذا النص قبل قليل، (ص١٣٦).

وهذا و هذا، وأن كل واحد يقوم حيث لا يقوم الآخر، وهذا هو الذي عناه بلفظ التجزي والتركيب.

[كلام الآمدي في نفي التجسم وتعليق ابن تيمية]

وقوله: «إنه أبطل هذا في إبطال القول التجسيم»، فهم يقولون: ليس فيما ذكرته في نفي التجسيم حجة على نفي قولهم.

٤/ ١٣٧ وذلك أنَّه قال[1]: «و المعتمد في نفي التجسيم أن يُقال: لو كان/ الباري[2] جسماً: فإمَّا أن يكون كالأجسام[3]، وإما أن لا يكون كالأجسام، (فإن قيل: إنَّه لا كالأجسام كان النزاع في اللفظ دون المعنى، والطريق في الرَّد ما أسلفناه في كونه جوهرا).

وإن قيل: إنَّه كالأجسام[4] فهو ممتنع[5] لثمانية أوجه: منها أربعة، وهي ما ذكرناها[6] في استحالة كونه جوهرا، وهي الأول والثالث والرابع والخامس، ويختص الجسم بأربعة أخرى[7]».

قلت: والذي ذكره في إبطال كونه جوهراً هو أنَّ المعتمد هو أنَّا نقول: لو كان الباري جوهراً لم يخل: إمَّا أن يكون جوهراً كالجواهر أو لا كالجواهر. والأول باطل لخمسة

---

(١) أبكار الأفكار، (١/ ٤٦٩-٤٧٠) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٧١) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) الأبكار: الباري تعالى. (٣) أبكار: كالأجسام أو لا كالأجسام.

(٤) أبكار: فإن كان كالأجسام. وفي نسخة رقم (١٩٥٤): فإن كان كالأجسام على صورة.

(٥) أبكار: فهو محال.

(٦) أبكار نسخة رقم (١٦٠٣): وهي ما ذكرناه.

(٧) أبكار: بأربعة أوجه.

أوجه. وإن قيل: إنه جوهرا لا كالجواهر، فهو تسليم للمطلوب. فإنَّا إنما ننكر كونه جوهراً كالجواهر، وإذا عاد الأمر إلى الإطلاق اللفظي فالنزاع لفظي، ولا مشاحة فيه إلاَّ من جهة ورود التعبد من الشارع به، ولا يخفى أن ذلك مما لا سبيل إلى إثباته./ ٤/ ١٣٨

قال[1]: «وعلى هذا فمن قال: إنه جوهر، بمعنى أنه موجود لا في موضوع، والموضوع هو المحل المقوِّم ذاته المقوِّم لما يحل فيه[2]، كما قاله الفلاسفة، أو أنَّه جوهر[3] بمعنى أنَّه قائم بنفسه غير مفتقر في وجوده إلى غيره، كما قاله أبو الحسين البصري[4]، مع اعترافه أنه لا يثبت له أحكام الجواهر، فقد وافق في المعنى وأخطأ في الإطلاق، من حيث إنه لم ينقل عن العرب إطلاق الجوهر بإزاء[5] القائم بنفسه، ولا ورد فيه إذن من الشرع[6]».

فيُقال: إذا كان قول القائل: إنَّه جوهر لا كالجواهر وجسم لا كالأجسام موافقاً لقولك في المعنى، وإنما النزاع بينك وبينهم في اللفظ قامت حجته عليك لفظاً ومعنى. أمَّا اللفظ فمن وجهين: أحدهما أنه كما أنَّ الشارع لم يأذن في إثبات هذه الألفاظ له فلم يأذن في نفيها عنه، وأنت إذا لم تسمه سخياً لعدم إذن الشرع، فليس لك أن تقول ليس بسخي لعدم إذن الشرع في هذا النفي. بل إذا لم يُطلق إلاَّ ما أذن فيه الشرع، لا يطلق لا هذا ولا هذا. / ٤/ ١٣٩

---

(١) في أبكار الأفكار، (١/ ٤٦٦) نسخة رقم (١٩٥٤) (ظ٧٠) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) أبكار: المحل هو المتقوم بذاته لما يحل فيه. (٣) أبكار: وأنه جوهر.

(٤) كما قاله أبوالحسين البصري: كذا في نسختي الأبكار وفي كتابنا: كما قاله النصارى، وهو خطأ، كما يدل على ذلك سياق الكلام.

(٥) أبكار: بمعنى. (٦) أبكار: الشارع.

ثم أنت تسميه قديماً، وواجب الوجود، وذاتاً، ونحو ذلك مما لم يَرِد به الشرع، والشارع يفرِّق بين ما يُدعى به من الأسماء، فلا يُدعى إلاَّ بالأسماء الحسنى، وبين ما يُخبَر بمضمونه عنه من الأسماء لإثبات معنى يستحقه، نفاه عنه نافٍ لما يستحقه من الصفات، كما أنَّه من نازعك في قدمه أو وجوب وجوده قلت مخبراً عنه بما يستحقه: إنَّه قديم وواجب الوجود، فإن كان النزاع مع من يقول هو «جوهر» و«جسم» في اللفظ، فعذرهم في الإطلاق أن النافي نفى ما يستحقه الرب من الصفات في ضمن نفي هذا الاسم، فأثبتنا له ما يستحقه من الصفات بإثبات مسمَّى هذا الاسم، كما فعلت أنت وغيرك في اسم «قديم» و«ذات» و«وواجب الوجود» ونحو ذلك.

الثاني: أنك احتججت على نفي ذاك بأنَّ العرب لم يُنقل عنها إطلاق الجوهر بإزاء القائم بنفسه.

فيُقال لك: ولم يُنقل عنها إطلاقه بإزاء كل متحيز حامل للأعراض، ولا نُقل عنها إطلاق لفظ «ذات» بإزاء نفسه. وإنما لفظ «الذات» عندهم تأنيث «ذو» فلا تستعمل إلاَّ مضافة، كقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ [الأنفال:١]، وقوله: ﴿إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [الأنفال:٤٣]. وقول النبي/ ﷺ: لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات كلهن في ذات الله[1]. ٤/ ١٤٠

وقول خُبَيْبٍ:

وذلك في ذات الإله وإن يشأ   يبارك على أوصال شلو ممزع[2]

---

(١) رواه البخاري (٣١٧٩)، ومسلم (٢٣٧١).

(٢) أنظر خبره في البخاري (٢٨٨٠).

وأمثال ذلك، أي في جهة الله، أي الله تعالى.

ولهذا أنكر ابن برهان وغيره على المتكلمين إطلاق لفظ «ذات الله».

وإذا كان كذلك فأنت أطلقت لفظ «الذات» على ما لم تطلقه العرب بغير إذن من الشرع. ولو قال لك قائل: إنَّ الله ليس بذات، نازعتَه. فهكذا يقول منازعك في اسم «الجوهر» و «الجسم» إذا كان موافقاً لك على معناهما.

وأيضاً فإنَّ لفظ «الجوهر» و«الجسم» قد صار في اصطلاحكم جميعاً أعم مما استعملت فيه العرب، فإنَّ العرب لا تُسمي كل متحيز/ جوهراً، ولا تسمي كل مشار ٤/ ١٤١ إليه جسماً، فلا تسمي الهواء جسماً.

وفي اصطلاحكم سميتم هذا جسماً، كما سميتم في اصطلاحكم باسم الذات كل موصوف، أو كل قائم بنفسه، أو كل شيء، فلستم متوقفين في الاستعمال لا على حد اللغة العربية، ولا على إذن الشارع: لا في النفي ولا في الإثبات.

فإن لم يكن لك حجة على منازعك إلاَّ هذا، كان خاصماً لك، وكان حكمه فيما تنازعتما فيه، كحكمكما فيم اتفقتما عليه، أو انفردتَ به دونه من هذا الباب.

وأيضاً فحكايتك عن الفلاسفة أنهم يسمونه جوهرا، والجوهر عندهم الموجود لا في موضوع، إنما قاله ابن سينا ومن تبعه.

وأما أرسطو وأتباعه وغيرهم من الفلاسفة فيسمونه جوهراً، فالوجود كله ينقسم عندهم إلى جوهر وعرض، والمبدأ الأول داخل عندهم في مقولة «الجوهر».

والأظهر أنَّ النصارى إنما اخذوا تسميته جوهراً عن الفلاسفة فإنهم ركَّبوا قولا من دين المسيح ودين المشركين الصابئين.

وأما النزاع المعنوي فيُقال: قول القائل: «إنه جوهر كالجواهر، أو جسم كالأجسام» لفظ مجمل، فإنه قد يُراد به أنَّه مماثل لكل جوهر وكل/ جسم، فيما يجب ويجوز ويمتنع ٤/ ١٤٢

عليه، وقد يريد به أنَّه مماثل لها في القدر المشترك بينها كلها، بحيث يجب ويجوز ويمتنع عليه، ما يجب ويجوز ويمتنع على ما حصل فيه القدر المشترك منها، ولو أنَّه واحد.

فأمَّا الأول فإنَّه إما أن يقول مع ذلك بتماثل الأجسام والجواهر، وإمَّا أن يقول باختلافها. فإن قال بتماثلها كان قوله هو القول الثاني، إذ كان يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، باعتبار ذاته.

وإن قال باختلافها امتنع مع ذلك أنْ يقول إنَّه كالأجسام، فإنه من المعلوم على هذا التقدير أن كل جسم ليس هو مثل الآخر، ولا يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، فكيف يُقال في الخالق سبحانه: إنَّه يجوز عليه ما يجوز على كل مخلوق قائم بنفسه، حتى في الجماد والنبات والحيوان؟!

هذا لا يقوله عاقل، حتى القائلون بوحدة الوجود، فهؤلاء عندهم هو نفس وجود الأجسام المخلوقة، ولكن هم مع هذا لا يقولون: إنَّه يجوز على وجود جميع الموجودات ما يجوز على وجود هذا.

وهذا وإن قال: إنَّه كالأجسام المخلوقة في القدر المشترك بينها، بحيث يجوز عليه ما يجوز على المجموع، لا على كل واحد واحد -فهذا/ أيضاً قول معلوم الفساد، ولا نعرف قائلاً معروفاً يقول به، فإنَّ هذا هو التشبيه والتمثيل، الذي يُعلم تنزه الله عنه، إذ كان كل ما سواه مخلوقاً، والمخلوقات تشترك في هذا المسمى، فيجوز على المجموع من العدم والحدوث والافتقار ما يجب تنزيه الله عنه، بل لو جاز ووجب وامتنع عليه ما يجوز ويجب ويمتنع على الممكنات والمحدثات، لزم الجمع بين النقيضين، فإنَّه يجب له الوجود والقدم، فلو وجب ذلك للمحدَث، مع أنَّه لا يجب له ذلك، لزم أن يكون ذلك واجباً للمحدَث غير واجب له، ولو جاز عليه الإمكان والعدم، مع أنَّ الواجب بنفسه، ١٤٣/٤

القديم الذي لا يقبل العدم، لا يجوز عليه الإمكان والعدم -للزم أن يمتنع عليه العدم، لا يمتنع عليه، وأن يجب له الوجود، لا يجب له، وذلك جمع بين النقيضين.

فتنزيه الله عمَّا يستحق التنزيه عنه من مماثلة المخلوقين يمنع أن يشاركها في شيء من خصائصها، سواء كانت تلك الخاصة شاملة لجميع المخلوقات، أو مختصة ببعضها.

فعُلم أنَّ القول بأنه جوهر كالجواهر، أو جسم كالأجسام، سواء جُعل التشبيه لكل منها، أو بالقدر المشترك بينها، لم تقل به طائفة معروفة أصلاً. فإن كان النزاع ليس إلاَّ مع هؤلاء، فلا نزاع في المسألة، فتبقى بحوثه المعنوية في ذلك ضائعة، وبحوثه اللفظية غير نافعة، مع أني إلى ساعتي هذه لم أقف على قول لطائفة، ولا نقل عن طائفة: أنهم قالوا:/ جسم كالأجسام، مع أنَّ مقالة المشبهة الذين يقولون: يد كيدي، وقدم كقدمي، ٤/ ١٤٤ وبصر كبصري، مقالة معروفة. وقد ذكرها الأئمة كيزيد ابن هارون، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه وغيرهم، وأنكروها وذمّوها، ونسبوها إلى مثل داود الجواربي البصري[1]، وأمثاله.

---

(١) ض: الحواري، وهو تحريف.

وقال ابن حجر لسان الميزان (٢/ ٤٢٧): «رأس في الرافضة والتجسيم من مرامي جهنم. قال أبوبكر بن أبي عوف: سمعت يزيد بن هارون يقول: الجواربي والمريسي كافران». وذكر ابن حجر أن داود لا تعلم له رواية للحديث. ونقل الشيخ محمد محيي الدين عبدالحميد في تعليقه على المقالات (١/ ٢٥٨) عن السمعاني في الأنساب أنه قال بعد ذكر هشام بن سالم الجواليقي: «وعنه أخذ داود الجواربي قوله: إن معبوده له جميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية». ونقل نفس العبارة ابن الأثير في اللباب (٢/ ٢٩١). وأنظر عن داود الجواربي ومذهبه في التجسيم: الملل والنحل (١/ ١٦٧)؛ الفرق بين الفرق، (ص١٤٠)؛ التبصير في الدين، (ص٧١)؛ الانتصار للخياط، (ص٥٤)؛ تلبيس لابن الجوزي، (ص٨٧)؛ أصول الدين لابن طاهر، (ص٧٤) (رشاد).

ولكن مع هذا صاحب هذه المقالة لا يمثله بكل شيء من الأجسام، بل ببعضها، ولا بدَّ مع ذلك أن يثبتوا التماثل من وجهٍ، والاختلاف من وجه، لكن إذا أثبتوا من التماثل ما يختص بالمخلوقات، كانوا مبطلين على كل حال.

وفي الجملة الكلام في التمثيل والتشبيه وفيه عن الله مقام، والكلام في التجسيم ونفيه مقام آخر. فإنَّ الأول دلَّ على نفيه الكتاب والسنة وإجماع السلف والأئمة، واستفاض عنهم الإنكار على المشبهة، الذين يقولون: يد كيدي، وبصر كبصري وقدم كقدمي.

١٤٥/٤ وقد قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى:١١]/ وقال تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:٤] وقال: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم:٦٥]، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة:٢٢].

وأيضاً فنفي ذلك معروف بالدلائل العقلية التي لا تقبل النقيض، كما قد بُسط الكلام على ذلك في غير موضع، وأفردنا الكلام على قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى:١١] في مصنف مفرد[١].

وأمَّا الكلام في الجسم والجوهر، ونفيهما أو إثباتهما، فبدعة ليس لها أصل في كتاب الله ولا سنة رسوله، ولا تكلم أحد من السلف والأئمة بذلك، لا نفياً ولا إثباتاً.

والنزاع بين المتنازعين في ذلك: بعضه لفظي، وبعضه معنوي. أخطأ هؤلاء من وجه، وهؤلاء من وجه. فإن كان النزاع مع من يقول: هو جسم أو جوهر، إذ قال: لا كالأجسام ولا كالجواهر، إنما هو في اللفظ. فمن قال: هو كالأجسام والجواهر، يكون الكلام معه بحسب ما يفسّره من المعنى.

فإن فسر ذلك بالتشبيه الممتنع على الله تعالى، كان قوله مردوداً. وذلك بأن يتضمن قوله إثبات شيء من خصائص المخلوقين لله، فكل قول تضمن هذا فهو باطل./ ١٤٦/٤

---

(١) ذكره ابن رشيق في «أسماء مؤلفات شيخ الإسلام» وأنه في خمسين ورقة.

وإن فسر قوله: جسم لا كالأجسام بإثبات معنى آخر، مع تنزيه الرب عن خصائص المخلوقين، كان الكلام معه في ثبوت ذلك المعنى وانتفائه.

فلا بدَّ أن يلحظ في هذا المقام إثبات شيء من خصائص المخلوقين للرب أولا، وذلك مثل أن يقول: أصفه بالقدر المشترك بين سائر الأجسام والجواهر، كما أصفه بالقدر المشترك بينه وبين سائر الموجودات، وبين كل حيّ عليم سميع بصير، وإن كنت لا أصفه بما تختص به المخلوقات، وإلا فلو قال الرجل: هو حي لا كالأحياء، وقادر لا كالقادرين، وعليم لا كالعلماء، وسميع لا كالسمعاء، وبصير لا كالبصراء، ونحو ذلك -وأراد بذلك نفي خصائص المخلوقين، فقد أصاب.

وإنْ أراد نفي الحقيقة التي للحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك، مثل أن يثبت الألفاظ وينفي المعنى الذي أثبته الله لنفسه، وهو من صفات كماله، فقد أخطأ.

إذا تبين هذا فالنزاع بين مثبتة الجوهر والجسم ونفاته، يقع من جهة المعنى في شيئين: أحدهما: أنهم متنازعون في تماثل الأجسام والجواهر على قولين معروفين.

فمن قال بتماثلها، قال: كل من قال: إنَّه جسم لزمه التمثيل.

ومن قال: إنها لا تتماثل، قال: إنه لا يلزمه التمثيل. / ١٤٧/٤

ولهذا كان أولئك يسمون المثبتين للجسم مشبهة، بحسب ما ظنوه لازماً لهم، كما يسمى نفاة الصفات لمثبتيها مشبهة ومجسّمة، حتى سموا جميع المثبتة للصفات مشبهة ومجسمة وحشوية، وغثاء، وغثراء، ونحو ذلك، بحسب ما ظنوه لازماً لهم.

لكن إذا عرف أن صاحب القول لا يلتزم هذه اللوازم، لم يجز نسبتها إليه على أنها قول له، سواء كانت لازمة في نفس الأمر أو غير لازمة، بل إن كانت لازمة مع فسادها، دلَّ على فساد قوله.

وعلى هذا فالنزاع بين هؤلاء وهؤلاء في تماثل الأجسام، وقد بُسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع، وبُيِّن الكلام على جميع حججهم.

والثاني أن مسمّى الجسم في اصطلاحهم قد تنازعوا فيه: هل هو مركب من أجـزاء منفردة؟ أو من الهيولي والصورة؟ أو لا مركب لا من هذا ولا من هذا؟

وإذا كان مركبا: فهل هو جزآن، أو ستة أجزاء، أو ثمانية أجزاء، أو ستة عشر جزءا، أو اثنان وثلاثون؟

هذا كله مما تنازع فيه هؤلاء. فمثبتو التركيب المتنازع فيه في الجسم يقولون لأولئك: إنه لازم لكم، إذا قالوا: هو جسم، وأولئك ينفون هذا اللزوم./ ١٤٨/٤

وقد يكون في المجسمة من يقول: إنه جسم مركب من الجواهر المنفردة، وينـازعهم في امتناع مثل هذا التركيب عليه، ويقول: لا حجة لكم على نفي ذلك إلاَّ مـا أقمتمـوه من الأدلة على كون الأجسام محدثة أو ممكنة، وكلها أدلة باطلة، كما بُسط في موضعه.

وبينهم نزاع في أمور أخرى ينازعهم فيها من لا يقول: هو جسم، مثل كونـه فـوق العالم، أو كونه ذا قدر، أو كونه متصفاً بصفات قائمة به. فالنفاة يقولون: هذه لا تقـوم إلا بجسم، وأولئك قد ينازعونهم في هذا أو بعضه، وينازعونهم في انتفـاء هـذا المعنـى الذي سموه جسماً، فهم ينازعون: إمَّا في التلازم، وإما في انتفاء اللازم.

إذا تبين أن هذه الأمور كلها ترجع إلى هذه الأمور الثلاثة، فإنَّ الحجج الثمانية التـي ذكرها الآمدي: أربعة على نفي الجوهر، وأربعة مختصة بالجسم.

[ذكر الآمدي أربعة حجج على نفي الجوهر وأربعة مختصة بالجسم]

الأولى قوله[1]: «لو كان جوهراً كالجواهر، فإما أن يكون واجباً لذاته، وإما أن لا يكون، فإن كان[2] واجباً لذاته لزم اشتراك[3] جميع الجواهر في وجوب الوجود لذاتها، ضرورة اشتراكها في معنى/ الجوهرية، وإن[4] كان ممكناً لزم أن لا يكون واجباً لذاته[5]، (وإن كان لا كالجواهر، فهو تسليم للمطلوب)[6]». ١٤٩/٤

[الرد عليها]

فيُقال: لا نسلم أنَّه إذا كان واجباً لذاته لزم اشتراك جميع الجواهر في وجوب الوجود، ولا يلزم أن الاشتراك في الجوهرية يقتضي الاشتراك في جميع الصفات التي تجب لكل منها وتمتنع عليه وتجوز له.

وكذلك **يُقال:** لا نسلم أنه إذا لم يكن كالجواهر كان تسليماً للمطلوب. وذلك أنَّه إذا قيل: حي لا كالأحياء، وعالم لا كالعلماء، وقادر لا كالقادرين، لا يلزم من ذلك نفي هذه الصفات، ولا إثبات خصائص المخلوقات.

---

(١) في أبكار الأفكار، (١/ ٤٦٣-٤٦٤) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٧٠) (ظ٧٠) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) أبكار: لو كان الباري تعالى جوهراً لم يخل إما أن يكون جوهراً كالجواهر أو لا كالجواهر فإن كان الأول فهو محال لخمسة وجوه: الأول أنه لا يخلو إما أن يكون وجوده واجباً لذاته أو ممكناً لذاته فإن كان.

(٣) أبكار: لزم أن يشترك.

(٤) أبكار: في معنى الجوهر وهو محال وإن..

(٥) أبكار: وإن كان ممكناً لزم أن يكون قابلاً للحدوث والعدم وهو خلاف الفرض إذ الكلام إنما هو مفروض في واجب الوجود لذاته.

(٦) ما بين ( ) هذه العبارات ليست في الأبكار.

فمن قال: هو جوهر، وفسّره إمَّا بالمتحيز، وإمَّا بالقائم بذاته، وأمَّا بما هو موجود في موضوع -لم يسلِّم أنَّ الجواهر متماثلة، بل يقول: تنقسم إلى واجب وممكن، كما ينقسم الحي والعليم إلى هذا وهذا. / ٤/ ١٥٠

فإن قال: إذا كان متحيزاً فالمتحيزات مماثلة له، كان هذا مصادرة على المطلوب، لأنَّه نفي كونه جسماً بناءً على نفي الجوهر، ونفي الجوهر بناءً على نفي المتحيز. والمتحيز هو الجسم، أو الجوهر والجسم، فيكون قد جعل الشيء مقدِّمة في إثبات نفسه، وهذه هي المصادرة.

قال الآمدي[1]: «الوجه[2] الثاني: أنه: إما أن يكون قابلاً للتحيزية، أو لا يكون[3]. فإن كان الأول لزم أن يكون جسماً مركباً، وهو محال كما يأتي، وإن كان الثاني لزم أن يكون بمنزلة الجوهر الفرد[4].

ولقائل أن يقول: إنْ عنيت بالتحيزية: تفرقته بعد الاجتماع، أو اجتماعه بعد الافتراق، فلا نسلِّم أنَّ ما لا يكون كذلك يلزم أن يكون حقيراً.

وإن عنيت به ما يشار إليه، أو يتميز منه شيء عن شيء، لم نسلِّم أنَّ مثل هذا ممتنع. بل نقول: إن كل موجود قائم بنفسه فإنه كذلك،/ وأما ما لا يكون كذلك فلا يكون إلاَّ عرضاً قائماً بغيره، وأنَّه لا يُعقل موجود إلاَّ ما يشار إليه أو ما يقوم بما يُشار إليه، كما قد بُسط في موضعه، وسيأتي الكلام على نفي حجته». ٤/ ١٥١

---

(١) أبكار الأفكار، (١/ ٤٦٤) نسخة رقم (١٩٥٤) (ظ٧٠) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) الوجه: ليست في الأبكار.

(٣) أبكار: إما أن يكون قابلاً للتجربة أو لا.

(٤) أبكار: الثاني فيلزم أن يكون في الحقارة والصغر بمنزلة الجوهر الفرد والله يتعالى يتقدس عن ذلك.

قال[١]: «والثالثة: لا يخلو[٢]: إمَّا أن يكون لذاته[٣] قابلاً لحلول الأعراض المتعاقبة أو لا[٤]، فإن كان الأول فيلزم أن يكون محلاً للحوادث، وهو محال كما يأتي. فإن كان الثاني فيلزم امتناع ذلك على كل الجواهر، ضرورة الاشتراك بينهما[٥] في المعنى، وهو محال[٦] خلاف المحسوس».

[الرد عليه من وجوه]

ولقائل أن يقول: **الجواب من وجوه:**

أحدها: أنا لا نسلم امتناع حلول الأعراض المتعاقبة، وأنت قد اعتمدت في هذا الوجه الذي ذكرته من تناقض أهل هذا القول، على نفي الجسم والجوهر، فلو جعلت هذا حجة في ذلك، لزم المصادرة على المطلوب، إذ كنت في كلٍّ من المسألتين تعتمد على الأخرى، وإن اعتمدت على نفيه بالوجوه الأخر، فقد عُرف فساد كلامك وكلام غيرك. / ٤/ ١٥٢

الثاني: أن يُقال: ولم قلت: إنه إذا امتنع حلول الحوادث على بعض الجواهر؛ يمتنع على سائرها؟ ألست تقول: إن ذلك يمتنع على بعض الذوات دون بعض، وبعض القائمين بأنفسهم دون بعض، وبعض الموصوفات دون بعض؟ فلو قال لك قائل:

---

(١) في أبكار الأفكار، (١/ ٤٦٤) نسخة رقم (١٩٥٤) (ظ٧٠) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) أبكار: الثالث أنه لا يخلو؛ ض: لا تخلو.

(٣) أبكار: بذاته.

(٤) أبكار: الأعراض المتقابلة عليه أو لا يكون قابلاً لها.

(٥) أبكار: بينهما.

(٦) محال: ليست في الأبكار.

الاشتراك في كون كل من الشيئين ذاتاً قائمة بنفسها موصوفة بالصفات، يوجب اشتراكها في حلول الحوادث. لكان هذا القول: إما أن يلزمك، وإما أن لا يلزمك. فإن لزمك كان هذا لازماً لك ولمنازعك، فليس لك أن تنفيه. وإن لم يلزمك، فما كان جوابك عن إلزام من يُلزمك به فهو جواب منازعك.

فإن قلت: الاشتراك في الجوهرية اشتراك في المعنى الذي لأجله جاز قيام الحوادث به.

قال لك كل من الخصمين: والاشتراك في الذاتية، والموصوفية، والقيام بالنفس، اشتراك في المعنى الذي لأجله جاز قيام الحوادث به، وأنتَ إذا أنصفت علمت أنَّ البابين واحد.

الثالث: أن يُقال: ما تعني بقولك: الأعراض المتعاقبة؟ أتعني به أحواله التي دلت النصوص على قيامها به؟ أم غير ذلك؟

٤/ ١٥٣ الأول مسلَّم، لكن لا نسلم مساواة المخلوقات له في خصائصه، والثاني ممنوع»./

قال[١]: «**الرابع: أنه لا يخلو، إما أن تكون ذاته قابلة لأن يشار إليها أنها هنا أو هناك**[٢]**، أو لا تكون قابلة لذلك. فإن كان الأول فيكون متحيزاً، إذ لا معنى للتحيز إلاَّ هذا، والتحيز على الله محال**[٣] **لوجهين:**

---

(١) قال: ساقطة من (ش) والكلام التالي في: أبكار الأفكار، (١/ ٤٦٤-٤٦٥) نسخة رقم (١٩٥٤) (ظ٧٠) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) أبكار: يشار إليها بأنها صفة أو هناك.

(٣) أبكار: والتحسين على الله محال.

[التحيز على محال لوجهين]

الأول: أنه[١] إما أن يكون منتقلاً عن حيزه أو لا يكون منتقلاً عنه، فإن كان منتقلاً عنه فيكون متحركاً، وإن لم يكن منتقلاً عنه فيكون ساكناً، والحركة والسكون حادثان على ما يأتي، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث[٢].

الوجه الثاني: أن اختصاصه بحيزه[٣]: إما أن يكون لذاته، أو لمخصص من خارج، فإن كان الأول[٤] فليس هو أوْلى من تخصيص غيره من الجواهر به[٥]، ضرورة المساواة في المعنى، وإن كان لغيره[٦] وجب أن يكون الرَّب مفتقراً[٧] إلى غيره في وجوده، فلا يكون واجب/ الوجود[٨]، وإن كان غير متحيز لزم في كل جوهر أن يكون غير متحيز، ضرورة المساواة في المعنى، وهو محال. وكيف[٩] وأنَّه لا معنى للجوهر غير المتحيز بذاته، فما لا يكون كذلك لا يكون جوهراً». ١٥٤/٤

[تعليق ابن تيمية]

قلت: ولقائل أن يقول: لا نسلم أنَّه إذا كان قابلاً للإشارة كان متحيزاً. **وقوله**: لا معنى للمتحيز إلاَّ هذا: إن أراد به أن المفهوم من كونه مشاراً إليه هو المفهوم من كونه متحيزاً كان قوله فاسداً بالضرورة. وإن أراد أن ما صدق عليه هذا صدق عليه هذا.

---

(١) أنه: ليست في الأبكار.

(٢) أبكار: فهو حادث والحادث لا يكون واجباً لذاته.

(٣) أبكار: الوجه الثاني هو أن اختصاص تحيزه.

(٤) أبكار: فإن كان لذاته.

(٥) به: ليست في أبكار ولا في (ش).

(٦) أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣): بغيره.

(٧) أبكار: لغيره (بغيره) فيكون الرب تعالى مفتقراً.

(٨) أبكار: واجب الوجود لذاته.

(٩) أبكار: كيف.

قيل له: من الناس من ينازعك في هذا ويقول: إنه سبحانه فوق العالم ويُشار إليه، وليس بمتحيز.

فإن قال: هذا فساده معلوم بالضرورة.

قيل له: ليس هذا بأبعد من قولك: إنه موجود قائم بنفسه، متصف بالصفات، مرئي بالأبصار، وهو مع هذا لا يُشار إليه، وليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا مباين له ولا مداخل له.

فإن قلت: إحالة هذا من حكم الوهم.

٤/١٥٥ **قيل لك:** وإحالة موجود قائم بنفسه يُشار إليه ولا يكون متحيزاً/ من حكم الوهم. بل تصديق العقول بموجود يُشار إليه ولا يكون متحيزاً أعظم من تصديقها بموجود قائم بنفسه، متصف بالصفات، لا يُشار إليه، وليس بداخل العالم ولا خارجه.

ثم يُقال ثانياً: لم قلتم: إنَّه يمتنع أن يكون متحيزاً؟ قولك: إمَّا أن يكون متحركاً أو ساكناً. يُقال لك: فلم لا يجوز أن لا يكون قابلاً للحركة والسكون، وثبوت أحدهما فرع قبوله له؟

فإن قلت: كل متحيز فهو قابل لهما.

قيل لك: علمنا بهذا كعلمنا بأن كل موجود قائم بنفسه موصوف بالصفات إما مباين لغيره، وإما محايث له. فإن جوَّزت موجوداً قائماً بنفسه، لا مباين ولا محايث، فجوِّز وجود موجود متحيز ليس بمتحرك ولا ساكن.

فإن قلت: المتحيز إما أن يكون منتقلاً عن حيزه أو لا يكون منتقلاً عنه. والأول هو الحركة. والثاني هو السكون.

قيل لك: ليس كل متحيز أمراً وجودياً، فإنَّ العالم متحيز وليس له حيِّز وجودي. ومن قال: إن الباري وحده فوق العالم أو سلَّم لك إنَّه متحيز، لم يقل إنه في حيز وجودي. وحينئذ فالحيز أمر عدمي، فقولك: إمَّا أن يكون منتقلاً عنه أو لا، كقولك: إما أن يكون منتقلاً بنفسه أو لا، وهو معنى قولك: إمَّا أن يكون متحركاً أو ساكناً، وهذا إثبات الشيء بنفسه. / ١٥٦/٤

فإن قلت: هذا بيِّن مستقر في الفطرة والعلم به بديهي.

قيل لك: ليس هذا بأبين من قول القائل: إمَّا أن يكون صانع العالم حيث العالم، وإما أن لا يكون حيث العالم. والأول هو المحايثة والدخول فيه، والثاني هو المباينة والخروج عنه.

فإن قلت: يمكن أن لا يكون داخلاً فيه ولا خارجاً عنه.

قيل لك: ويمكن أن لا يكون المتحيز منتقلاً ولا يكون ساكناً، كما تقوله أنت فيما تقول إنه قائم بنفسه لا منتقل ولا ساكن. فإن قلت: أنا أعقل هذا فيما ليس بمتحيز، ولا أعقله في المتحيز.

قيل: وكيف عقلت أولاً ثبوت ما ليس بمتحيز بهذا التفسير؟

والمنازع يقول: أنا لا أعقل إلاَّ ما هو داخل أو خارج.

فإذا قلت أنت: هذا فرع ثبوت قبول ذلك، وقابل ذلك هو المتحيز، فما لا يكون كذلك لا يكون قابلاً للمباينة والمحايثة، والدخول والخروج.

قال لك: نحن لا نعقل موجوداً إلاَّ هذا.

فإن قلت: بل هذا ممكن في العقل وثابت أيضاً.

٤/١٥٧ قال لك: وكذلك متحيز لا يقبل الحركة والسكون هو أيضاً ممكن في العقل وثابت. /

فإن قلت: الفطرة تدفع هذا.

قيل لك: وهي لدفع ذاك أعظم.

فإن قلت: ذاك حكم الوهم.

قيل: وهذا حكم الوهم.

فإن قلت: العقل أثبت موجوداً ليس بمتحيز.

قيل لك: إنما أثبت ذاك بمثل هذه الأدلة التي تتكلم على مقدماتها. فإن أثبت مقدمات النتيجة بالنتيجة، كنت مصادراً على المطلوب. فأنت لا يمكنك إثبات موجود ليس بمتحيز إلا بمثل هذا الدليل، وهذا الدليل لا يثبت إلاَّ ببيان إمكان وجود موجود ليس بمتحيز، فلا يجوز أن تجعله مقدمة حجة في إثبات نفسه.

ويقول له الخصم: ثالثاً: هب أنك تقول: لا بدَّ إذا كان متحيزاً من الحركة والسكون، فنحن نقول: إن كل قائم بنفسه لا يخلو عن الحركة والسكون، فإنَّه إما أن يكون منتقلاً أو لا يكون منتقلاً فإن كان منتقلاً فهو متحرك وإلا فهو ساكن.

٤/١٥٨ فإن قلت: ثبوت الانتقال وسلبه فرع قبوله. /

قيل لك: هذا التقسيم معلوم بالضرورة في كل قائم بنفسه، كما ذكرت أنَّه معلوم بالضرورة في كلِّ ما سميته متحيزاً، وحيِّزه عدم محض، فإنَّه إذا لم يكن إلا الانتقال وعدم الانتقال، فالانتقال هو الحركة، وعدمه هو السكون.

وإذا قلت: هذان متقابلان تقابل العدم والملكة، فلا بدَّ من ثبوت القبول.

كان الجواب من وجوه:

أحدها: أن يُقال لك مثل هذا فيما سميته متحيزاً.

الثاني: أن يُقال: هذا اصطلاح اصطلحته، وإلاَّ فكل ما ليس بمتحرك -وهو قائم بنفسه- فهو ساكن، كما أن كلّ ما ليس بحي فهو ميت.

الثالث: أن يُقال: هب أن الأمر كذلك، ولكن إذا اعتبرنا الموجودات، فما يقبل الحركة أكمل مما لا يقبلها، فإذا كان عدم الحركة عمَّا من شأنه أن يقبلها صفة نقص، فكونه لا يقبل الحركة أعظم نقصاً، كما ذكرنا مثل ذلك في الصفات. / ١٥٩/٤

ونقول: رابعاً: الحركة الاختيارية للشيء كمالٌ له، كالحياة ونحوها، فإذا قدَّرنا ذاتين إحداهما تتحرك باختيارها، والأخرى تتحرك أصلاً، كانت الأولى أكمل.

ويقول الخصم: رابعاً: قوله لم لا يجوز أن يكون متحركاً؟ قولك: الحركة حادثة.

قلت: حادثة النوع أو الشخص؟ الأول ممنوع، والثاني مسلّم.

وقولك: ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، إن أريد به ما لا يخلو عن نوعها فممنوع، والثاني لا يضر، وأنت لم تذكر حجَّة على حدوث نوع الحركة إلاَّ حجة واحدة، وهو قولك: الحادث لا يكون أزلياً، وهي ضعيفة كما عُرف.

إذ لفظ الحادث يُراد به النوع، ويراد به الشخص. فاللفظ مجمل، كما أنَّ قول القائل: الفاني لا يكون باقياً لفظ مجمل، فإن أراد به أنَّ القائم بنفسه لا يكون باقياً فهو حق، وإن أراد به ما كان فاني الأعيان لا يكون نوعه باقياً فهو باطل، فإن نعيم الجنة دائم باقٍ، مع أن كل أكل وشرب ونكاح وغير ذلك من الحركات تفنى شيئاً بعد شيء، وإن كان نوعه لا يفنى.

وأما قوله في الوجه الثاني: إنَّ اختصاصه بحيِّزه: إما أن يكون لذاته، أو لمخصص من خارج. /٤/١٦٠

فيُقال: أتعني بالحيز شيئاً معيناً موجوداً، أو شيئاً معيناً، سواء كان موجوداً أو معدوماً أو شيئاً مطلقاً، فإن عنيت الأول فالرَّب سبحانه لا يجب أن يكون متحيزاً بهذا الاعتبار عند المنازع، بل ولا عند طائفة معروفة. وإن عنيت الثاني لم يسلِّم المنازع كونه متحيزاً بهذا الاعتبار. وإن عنيت الثالث، فيُقال لك حينئذ: فليس اختصاصه بحيز معين من لوازم ذاته، بل هو باختياره. وإذا كان يخصص بعض الأحياز بما شاء من مخلوقاته، فتصرفه بنفسه أعظم من تصرفه بمخلوقاته.

وأمَّا قولك: «ليس هو أوْلى من تخصيص غيره من الجواهر به ضرورة المساواة في المعنى».

فكلام ساقط لوجوه:

أحدها: أن الله يخصّ ما شاء من الأحياز بما شاء من الجواهر، ولا يُقال: ليس هذا أوْلى من هذا، فكيف يُقال: إنه ليس أوْلى من بعض مخلوقاته بما هو قادر عليه مختار له؟

والثاني: أن يُقال: فما من جوهر إلاَّ وله حيز يختص به دون غيره من الجواهر، سواء قيل: إنَّه حيّزه الطبيعي أو لا؛ فعُلم أنَّ مجرد الاشتراك في الجوهرية لا يستلزم الاشتراك في كل حيز. /٤/١٦١

الثالث: أن كل جوهر مختص عن غيره بصفة تقوم به، ومقدار يخصه، مع اشتراكها في الجوهرية فكيف لا يختص بحيّزه؟

الرابع: أن الحيّز ليس أمراً وجودياً، وإنَّما هو أمر عدمي. والجواهر الموجودة لا بدَّ أن يكون لبعضها نسبة إلى بعض بالعلو والسفول، والتيامن والتياسر، والملاقاة

والمباينة، ونحو ذلك. وكل منها مختص من ذلك بما هو مختص به؛ لا تشاركه فيه سائر الجواهر، فكيف يجب أن يشارك المخلوق لخالقه؟

الخامس: أنَّ هذا مبني على تماثل الجواهر، وهو ممنوع، بل هو مخالف للحس، وسيأتي كلامه في إبطاله.

السادس: أنَّا لو فرضنا الجواهر متماثلة، فالمخصص لكل منها بما يختص به هو مشيئة الرب وقدرته، وإذا كان بقدرته ومشيئته يصرِّف مخلوقاته، فكيف لا يتصرف هو بقدرته ومشيئته، كما أخبرت عنه رسله، وكما أنزل بذلك كتبه؟ حيث أخبر أنَّه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش، وأمثال ذلك من النصوص.

وأمَّا قوله: «إن كان غير متحيز أن يكون كل جوهر غير متحيز» فعنه جوابان:

أحدهما: أن يُقال له ولأمثاله كالرازي والشهرستاني ونحوهما من/ المتأخرين الذين ١٦٢/٤ أثبتوا جواهر معقولة غير متحيزة موافقة للفلاسفة الدهرية، أو قالوا: إنَّه دليل على نفي ذلك-: أنتم إذا ناظرتم الملاحدة المكذِّبين للرسل فادّعوا إثبات جواهر غير متحيزة عجزتم عن دفعهم أو فرَّطتم، فقلتم: لا نعلم دليلا على نفيها، أو قلتم بإثباتها وإذا ناظرتم إخوانكم المسلمين الذين قالوا بمقتضى النصوص الإلهية والطريقة السلفية وفطرة الله التي فطر عباده عليها، والدلائل العقلية السليمة عن المعارض، وقالوا: إن الخالق تعالى فوق خلقه، سعيتم في نفي لوازم هذا القول وموجباته، وقلتم: لا معنى للجوهر إلاَّ المتحيز بذاته، فإن كان هذا القول حقا فادفعوا به الفلاسفة الملاحدة، وإن كان باطلاً فلا تعارضوا به المسلمين. أمَّا كونه يكون حقا إذا دفعتم ما يقوله إخوانكم المسلمون، ويكون باطلاً إذا عجزتم عن دفع الملاحدة في الدين فهذا طريق من بخس حظّه منَ العقل والدين، وحسن النظر والمناظرة عقلاً وشرعاً.

والجواب الثاني: أنك قلت في أول هذا الوجه: إمَّا أن تكون ذاته قابلة لأن يُشار إليها أنها ههنا أو هناك، أو لا تكون قابلة. ثمَّ قلت: فإن كان الأول فيكون متحيزاً.

٤/ ١٦٣ فكان حقك أن تقول: وإن لم تكن ذاته قابلة/ للإشارة إليه إذا لزم في كل جوهر أن لا يكون مشاراً إليه، وأن لا يكون متحيزا.

وإذا قلت ذلك، قيل لك: إثبات هؤلاء جوهراً لا يُشار إليه هو قول المتفلسفة الذين يثبتون جواهر لا يُشار إليها، وقول النصارى الذين ينفون العلو.

وحينئذ فيقولون: لا نسلم أن كل جوهر فإنَّه يجب أن يكون مشاراً إليه، وأنت قد اعترفت في بحثك مع الفلاسفة بهذا. وهذا القول، وإن كان باطلا، لكن المقصود تبيين ضعف حجج هؤلاء النفاة نفياً يستلزم نفي الصفات.

ويُقال لك: إثبات جوهر لا يُشار إليه كإثبات قائم بنفسه لا يُشار إليه.

وإن قال: أنا ذكرت هذا لنفي كونه جوهراً كالجواهر.

فيُقال: من قال هذا يقول: هو جوهر كالجواهر التي يدَّعي إثباتها مَن يقول بإثبات الجواهر العقلية المجردة، فإنَّه هو جوهر كالجواهر العقلية المجردة، فمن نفى هذه

٤/ ١٦٤ الجواهر أبطل قولهم، وإلاَّ فلا. /

قال الآمدي[1]: «الخامس: أنه لو كان جوهراً كالجواهر لما كان مفيداً لوجود غيره من الجواهر فإنَّه لا أولوية لبعض الجواهر بالعلية دون بعض[2]، ويلزم من

---

(١) الآمدي: ساقطة من (ش). وذكر هذا الكلام في كتاب أبكار الأفكار (١/ ٤٦٥) نسخة رقم (١٩٥٤) (١/ ظ٧٠) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) أبكار: دون البعض.

ذلك أن لا يكون شيء من الجواهر معلولاً، أو أن يكون كل جوهر معلولاً للآخر، والكل محال. فإن قيل: الجواهر، وإن تماثلت في الجوهرية، إلا أنها متمايزة ومتغايرة بأمور موجبة لتعيّن كل واحد منها[1] عن الآخر، وعند ذلك فلا مانع من اختصاص بعضها بأمور وأحكام لا وجود لها في البعض الآخر، ويكون ذلك باعتبار ما به التعيّن، لا باعتبار ما به الاشتراك، فنقول: والكلام[2] في اختصاص كل واحد بما به التعين كالكلام في الأول، فهو تسلسل ممتنع[3]، فلم يبق إلاَّ أن يكون اختصاص كل واحد من المتماثلات بما اختص به لمخصص من خارج، وذلك على الله[4] محال». / ٤/ ١٦٥

[تعليق ابن تيمية]

قلت: ولقائل أن يقول: قوله: لو كان جوهراً كالجواهر: إن عني به أنَّه لو كان جوهراً مماثلاً للجواهر فيما يجب ويجوز ويمتنع، لم ينفعه هذا لوجوه:

أحدها: أن هذا لا يقوله عاقل يتصور ما يقول، لما فيه من الجمع بين النقيضين كما تقدم.

الثاني: أنه إذا كان يقتضي هذا أنه يماثل كل جوهر فيما يجب ويجوز ويمتنع لم يلزم انتفاء مشابهته له من بعض الوجوه، فإن نفي التماثل في مجموع هذه الأمور، يكون

---

(١) أبكار، منهما، وهو تحريف. (٢) أبكار: فالكلام؛ هـ: الكلام.

(٣) أبكار: نسخة رقم (١٩٥٤): وهو تسلم ممتنع؛ نسخة رقم (١٦٠٣): وهو تس ممتنع والكلمة اختصار لكلمة تسلسل.

(٤) أبكار: على الله تعالى.

بانتفاء التماثل في واحد من أفرادها، فإذا قُدِّر أنَّه خالف غيره في فرد من أفراد هذه الأمور لم يكن مثله في مجموعها، ولكن ذلك لا ينفي مماثلته في فردٍ آخر. وحينئذ فلا يكون قول القائل: هو جوهر لا كالجواهر صحيحاً، ولا يكون النزاع معه في اللفظ، بل لا بدَّ أن ينفي عنه مماثلة المخلوقات في كل ما هو من خصائصها.

الثالث: أنَّه على هذا التقدير يكون مشابهاً لها من وجه، مخالفاً من وجه، وليس في كلامه ما يبطل ذلك، بل قد صرّح في غير هذا الموضع بأنَّ هذا هو الحق.

٤/١٦٦ **فقال** في مسألة حدوث الأجسام لمّا ذكر حجة القائلين/ بالقدم.

[ذكر الآمدي حجة من حجج القائلين بالقدم]

قال[١]: «الوجه[٢] العاشر: أنه لو كان العالم[٣] محدثا فمحدثه[٤] إما أن يكون مساوياً له من كل وجه، أو مخالفاً له من كل وجه[٥]، فإن كان الأول فهو حادث، والكلام فيه كالكلام في الأول، ويلزم التسلسل الممتنع[٦]، وإن كان الثاني فالمحدث ليس بموجود، وإلاَّ لما كان مخالفاً له من كل وجه، وهو خلاف الفرض، وإذا لم يكن موجوداً امتنع أن يكون موجباً للموجود[٧] كما سبق، وإن كان الثالث فمن جهة[٨] ما

---

(١) في أبكار الأفكار، (٢/ ٣٦٣-٣٦٤) نسخة رقم (١٩٥٤)، (ظ١٩٧) رقم (١٦٠٣).

(٢) الوجه: ليست في نسختي الأبكار. (٣) العالم: ليست في نسختي الأبكار.

(٤) الأبكار نسخة رقم (١٩٥٤): فحدثه، وفي الأخرى: فمحدثه.

(٥) أبكار: من كل وجه، أو مماثلاً له من وجه دون وجه.

(٦) أبكار: كالكلام في الأول وهو تسلسل. (٧) أبكار: أن يكون موجوداً للموجود.

(٨) جهة: ليست في النسختين.

هو مماثل للحادث يجب أن يكون حادثا، والكلام فيه كالأول[١]، وهو تسلسل محال[٢]. وهذه المحالات إنَّما لزمت من القول بحدوث العالم، فلا حدوث».

[رده عليها]

ثم قال في الجواب[٣]: «وأما الشبهة العاشرة فالمختار من أقسامها/ إنَّما هو القسم الأخير، ولا يلزم من كون القديم مماثلاً للحوادث[٤] من وجه أن يكون مماثلاً للحادث من جهة كونه حادثاً، بل لا مانع من الاختلاف بينهما في صفة القدم والحدوث وإن تماثلا بأمر آخر، وهذا كما أنَّ السواد والبياض مختلفان من وجهٍ دون وجه لاستحالة اختلافهما من كل وجه، وإلاَّ لما اشتركا في العرضية واللونية والحدوث، واستحالة تماثلهما من كل وجه وإلاَّ كان السواد بياضا، ومع ذلك فما لزم من مماثلة السواد للبياض[٥] من وجه أن يكون مماثلا له في صفة البياضية». ١٦٧/٤

وإن عني به أنه لو كان جوهراً مماثلاً في مسمى الجوهرية، فهذا مثل أن يُقال: لو كان حياً مماثلاً للأحياء في مسمَّى الحية، أو عالماً مماثلاً للعلماء في مسمى العالمية، أو قادراً مماثلا للقادرين في مسمَّى القادرية، أو موجوداً مماثلاً للموجودات في مسمى الموجودية، وحينئذ فموافقته في ذلك لا تستلزم أن يكون مماثلا لها فيما يجب ويجوز ويمتنع، إلا أن تكون الجواهر كلها كذلك.

---

(١) أبكار: والكلام أيضاً فيه كالكلام في الأول.

(٢) محال: ليست في النسختين، وهي ساقطة من (ض).

(٣) أبكار الأفكار، (٢/ ٣٨٠) رقم (١٩٥٤) (ص٢٠٠) رقم (١٦٠٣).

(٤) أبكار: للحادث.

(٥) ش: والبياض وبعد كلمة «البياض» نسخة (ر) إذ لا يوجد أوراق فيها حتى ص (٤/ ١٤٨).

ومعلوم أنَّ من يقول: هو جوهر، لا يقول: إنَّ الجواهر متماثلة، بل يقول: إنَّه مخالف ١٦٨/٤ لغيره، بل جمهور العقلاء يقولون: إنَّ/ الجواهر مختلفة في الحقائق. وحينئذ فتبقى هذه الوجوه موقوفة على القول بتماثل الجواهر، والمنازع يمنع ذلك، بل ربما قال: العلم باختلافها ضروري.

ودعوى تماثلها مخالف للحسّ والعلم الضروري، فإنّا نعلم أنَّ حقيقة الماء مخالفة لحقيقة النار، وأن حقيقة الذهب مخالفة لحقيقة الخبز، وأنَّ حقيقة الدم مخالفة لحقيقة التراب، وأمثال ذلك، وأن اشتراكهما في كونها جوهرين هو اشتراكهما في كونهما قائمين بأنفسهما أو متحيزين أو قابلين للصفات، وهذا اشتراك في بعض صفاتهما، لا في الحقيقة الموصوفة بتلك الصفات.

الثالث[1]: إنه إن أراد بقوله: إنَّه جوهر كالجواهر: أنه مماثل لكل جوهر في حقيقته، ويجوز عليه ما يجوز على كل جوهر، فهذا لا يقوله عاقل. وإنما أراد المنازع أنَّه: إما قائم بنفسه، وإما متحيز، وإما نحو ذلك من المعاني التي يقول إنَّ الاشتراك فيه كالاشتراك في كون كل منها حيًّا عالماً قائماً بنفسه ونحو ذلك، فيبقى النزاع في أنَّ مسمَّى الجوهر عند هؤلاء يقتضي تماثل أفراده.

وهؤلاء يقولون: لا، بل هو اسم لما تختلف أفراده، وفي أنَّ هؤلاء يقولون: الاشتراك ١٦٩/٤ في التحيز الاصطلاحي يقتضي التماثل في الحقيقة، وهؤلاء ينفون ذلك. /

ومعلوم عند التحقيق أنَّ قول النفاة للتماثل هو الحق، كما قد بسط في موضعه.

وهؤلاء يقولون: قولنا: جوهر، كقولكم: ذات قائمة بنفسها ونحو ذلك.

---

(١) صوابه أن يقول: الرابع، فقد سبقت ثلاثة وجوه (٤/ ١٦٦) (رشاد).

فتبين أنَّ ما ذكره من الدليل على نفي الجوهر هو دليل على نفي ما اتفقت الطوائف على نفيه، فإنَّ أحداً من العقلاء لا يقول: إنَّه جوهر، بمعنى مماثلته لكل قائم بنفسه فيما يجب ويجوز ويمتنع، وما قاله المثبتة، منه ما سلم لهم معناه، ومنه ما لا حجة له على نفيه إلا حجته على نفي الجسم، وحينئذ فيكون الكلام في نفي الجوهر مفرَّعاً على الكلام في نفي الجسم.

وقوله: «**إنَّ الوجوه الأربعة التي نُفي بها الجوهر ينفي بها الجسم**» لا يستقيم، فإنَّه إنما نفي بها الجوهر بمعنى أنَّه مماثل لغيره فيما يجب ويجوز ويمتنع، وهذا مما يسلِّمه له من يقول إنَّه جوهر وجسم، فإقامة الدليل عليه نصب للدليل في غير محل النزاع، لم ينف بها الجوهر بالمعنى الذي يثبته من قاله.

وحرف المسألة أنَّ كلامه مبني على تماثل الجواهر، ومن يقول ذلك لا يقول: إنَّه جوهر ولا جسم، فالكلام في هذا الباب فرع/ على تلك المسألة، ولو كان هذا صحيحاً لكان العلم بحدوث الأجسام وإمكانها من أسهل الأمور، فإنَّ بعضها محدث بالمشاهدة، والمحدث ممكن، فإذا كانت متماثلة، جاز على كل واحد منها ما جاز على الآخر، فيلزم إمَّا حدوثها، وإما إمكان حدوثها، وعلى التقديرين يحصل المقصود. ٤/ ١٧٠

والنافي لتماثلها لا يقول السؤال الذي أورده: إنها متماثلة في الجوهرية، لكنها متمايزة ومتغايرة بأمور موجبة للتعين -هو الموجب للاختصاص- بل يقول: إنَّها مختلفة بحقائقها وأنفسها، لكنها تشابهت في كونها قائمة بأنفسها، أو كونها متحيزة قابلة للصفات، وهذا معنى اتفاقها في الجوهرية، كما ذكره هو في الاعتراض على دليل القائلين بتماثلها.

ويقول أيضاً: إنَّ الأمور المتماثلة من كل وجه لا يجوز تخصيص أحدها بما يتميز به عن الآخر إلاَّ لمخصص، وإلا لزم ترجيح أحد المِثْلين على الآخر بلا مرجح، ومشيئة

الله تعالى ترجح أحد الأمرين لحكمة تقتضي ذلك، وتلك الحكمة مقصودة لنفسها، وإلاَّ فنسبة الإرادة إلى المتماثِلَيْن سواء، وتلك الحكمة المرادة تنتهي إلى حكمة تُراد لنفسها، كما بسط في موضعه. / ٤/ ١٧١

وأيضا فإن قول القائل: إنَّ هذه الجواهر المشهودة متماثلة في الحقيقة، ولكن الفاعل المختار خصّ كلاً منها بصفات تخالف بها الآخر، يقتضي أنَّ لها حقيقة مجردة عن جميع الصفات التي اختلفت فيها، فيكون الماء المشهود له حقيقة غير هذا الماء المشهود، والنار المشهودة لها حقيقة غير هذه النار المشهودة، ويكون ما خالف به هذا لهذا في الماء والنار أمراً عارضاً لتلك الحقيقة، لا صفة ذاتية لها ولا لازمة.

وهذا مكابرة للحس، وأيضاً فعلى هذا القول لا يكون لشيءٍ من الموجودات صفة ذاتية ولا صفة لازمة لذاته أصلاً، بل كل صفة يُوصف بها عارضة له يمكن زوالها مع بقاء حقيقته، لأنَّ كل ما اختلفت به الأعيان أمر عارض لها، ليس بداخل في حقيقتها عند من يقول بتماثل الجواهر والأجسام. وحينئذ فيكون الإنسان -الذي هو حيوان ناطق- يمكن زوال كونه حيواناً وكونه ناطقاً، مع بقاء حقيقته وذاته. وكذلك الفرس: يمكن زوال حيوانيته وصاهليته، مع بقاء حقيقته وذاته، وهكذا كل الأعيان.

ثم يُقال: إذا قدَّرنا عدم هذه الصفات، التي هي لازمة للأنواع وذاتية لها، لم يبق ما يُعقل كونه جوهراً، لا مماثلاً ولا مخالفاً، فإنَّا إذا نظرنا إلى هذا الإنسان، وقدَّرنا أنَّه ليس بحيٍّ ولا ناطق ولا ضاحك/ ولا حسَّاس ولا متحرك بالإرادة، لم يُعقل هنالك جوهر قائم بنفسه غيره تعرض له هذه الصفات، بل إثبات ذلك النوع من الخيال الذي لا حقيقة له، وهذا الخيال في الجواهر المحسوسة نظير خيال من أثبت الجواهر المعقولة، لكن تلك محلها العقل، وهذه محلها الخيال، فإنَّا يمكننا تقدير هذا الشكل مع عدم كونه ٤/ ١٧٢

حيواناً ناطقا، لكن حينئذ يكون المقدَّر شكلاً مجرداً، هو عرض من الأعراض، وهو الذي يسمى الجسم التعليمي كما نقدر أعداداً مجردة عن المعدودات، وهذه المقادير المجردة والأعداد المجردة لا وجود لها إلاَّ في الأذهان واللسان، وكل جسم موجود له قدر يخصه، وهذه هي الجسمية والجوهرية التي يثبتها من يقول بعدم تماثل الجواهر، وهي نظير الصورة الجسمية التي هي عرض من أعراض الجسم، التي يثبتها من يقول بالمادة والصورة، فدعوى أولئك أن الصورة الجسمية جوهر، وأن المادة جوهر آخر، هو نظير دعوى هؤلاء: أن الصور الجسمية جواهر متماثلة، وليس هنا إلاَّ هذه الأعيان القائمة بأنفسها، وما قام بها من الصفات والمقادير، التي هي أشكالها وصورها.

ثمَّ مِنَ العجيب أنَّ هؤلاء المتكلمين المتأخرين، كأبي حامد،/ والشهرستاني، ١٧٣/٤ والرازي، والآمدي، وأمثالهم، ممن يوافق أهل المنطق، على صحة المنطق، يوافقون أهل المنطق فيما يدَّعونه من انقسام صفات الجواهر والأجسام إلى ذاتي وعرضي، وانقسام العرضي إلى لازم للماهية وعارض لها، وانقسام العارض إلى لازم ومفارق، مع ما في هذا الكلام من الخطأ، فإنَّ الصفات في الحقيقة إنما تنقسم إلى لازم للماهية وعارض لها.

وأمَّا تقسيم اللازم إلى ذاتي وعرضي، وإثبات شيئين في هذه الأعيان: أحدهما الذات، والثاني هذا الموجود المشاهد، فكلام باطل كما قد بُسط في موضعه.

ثم إنهم في قولهم بتماثل الجواهر والأجسام يدَّعون أن جميع صفات الأجسام التي تختلف بها إنما هي عارضة لها قابلة لزوالها، ليس منها شيء لازم للحقيقة، ولا هو من موجبات الذات ومقتضياتها، فيا سبحان الله، أين ذلك التلازم الذي غلوتم فيه حتى تجعلون الحقيقة مؤلَّفة من صفاتها الذاتية، وتقولون: إنَّ الذات هي المقتضية للَّوازم ولوازم اللوازم؟

وهنا يقولون: ليس لهذه الأعيان حقيقة قائمة بنفسها إلاَّ ما تشترك كلها فيه، وليس لشيء منها لازم يخصه، ولا لازم يفارق/ به غيره، بل ليست اللوازم إلاَّ ما لزم جميع ما يسمى جوهراً وجسما. ٤/ ١٧٤

وهذا المعنى قد رأيت منه عجائب لهؤلاء النظار، يتكلَّم كل منهم مع كل قوم على طريقتهم بكلام يناقض ما تكلم به على طريقة أولئك، مع تناقض كل من القولين في نفس الأمر. وهذا إما أن يكون لكونه لم يفهم أنَّ هذا المعنى الذي أثبته بهذه العبارة هو الذي نفاه بتلك، فلا يكون قد تصوّر حقيقة ما يقول، بل تصور ما يتقيد باللفظ بحيث إذا خرج المعنى عن ذلك اللفظ لم يعرف أنَّه هو، وهذا قبيح بمن يدَّعي النظر في العقليات المحضة التي لا تتقيد بلغة[1] ولا لفظ، وإمَّا أن يكون مع نسيانه وذهوله في كل مقام لما قاله في المقام الآخر، وهذا أشبه أن يُظن بمن له عقل وتصور صحيح، لكنَّه يدلُّ على أن له في المسألة قولين، وأنه يقول في كل مقام ما ترجّح عنده في ذلك المقام، لا يمشي مع الدليل مطلقاً، بل يتناقض، وإما أن يكون مع فهمه التناقض، وحينئذ فإما لا يبالي بتناقض كلامه، وإما أن يرجّح هذا في هذا الموطن وهذا في هذا الموطن./ ٤/ ١٧٥

---

(١) عند هذا الموضع توجد إشارة إلى هامش نسخة (هـ) حيث كتب ما يلي: «مع أن عباراتهم الهائلة لها عند أصحابها هيئة ووهم عظيم مما يدعون من ذلك من العقليات المخالفة للنصوص وإنما هي من باب القعقعة بالشنان كمن يفزعه ذلك من الصبيان ومن هو يشبه بالصبيان وإذا أُعطى النظر والمعقولات حقه وجدها براهين ناطقة بصدق ما أخبر به الرسول ﷺ، وأن لوازم ما أخبر به لازم صحيح. وأن من نفاه نفاه لجهله وفزعا كما يفزع من الآلهة المعبودة أن تضره قال الخليل: ﴿ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئاً﴾ الآية إلى: ﴿وهم مهتدون﴾ [الأنعام:٨٠-٨٢] (رشاد).

(فصل)

ومن العجب أنَّ كلامه وكلام أمثاله يدور في هذا الباب على تماثل الأجسام، وقد ذكر النزاع في تماثل الأجسام وأنَّ القائلين بتماثلها من المتكلمين بَنَوْا ذلك على أنَّه مركبة من الجواهر المنفردة، وأن الجواهر متماثلة.

ثم إنَّه في مسألة تماثل الجواهر ذكر أنه لا دليل على تماثلها، فصار أصل كلامهم الذي ترجع إليه هذه الأمور كلاماً بلا علم، بل بخلاف الحق، مع أنه كلام في الله تعالى.

وقد قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف:٣٣]، وقال تعالى عن الشيطان: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ [البقرة:١٦٩].

[كلام الآمدي في أن الجواهر متجانسة غير متحدة]

قال في كتابه هذا الكبير[١]: «**الفصل الرابع في أن الجواهر متجانسة غير متحدة: اتفقت الأشاعرة وأكثر المعتزلة على أنَّ الجواهر متماثلة متجانسة، وذهب النظّام والنجّار من المعتزلة بناءً على قولهما/ بتركب[٢] الجواهر من الأعراض - إلى أن الجواهر إن تركبت من الأعراض المختلفة فهي مختلفة، ولهذا[٣] فإنَّا ندرك الاختلاف بين بعض الجواهر كالاختلاف الواقع بين النار والهواء والماء والتراب** ١٧٦/٤

(١) في أبكار الأفكار، (١/ ٢٨-٢٩).

(٢) أبكار: تركب.

(٣) أبكار: مختلفة قالا ولهذا.

ضرورة، كما يُدرك[1] الاختلاف بين السواد والبياض، والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، وسائر الأعراض المختلفة».

قال[2]: «وهو باطل. أما كون الجواهر مركَّبة من الأعراض فيما سبق. وأما ما ندركه[3] من الاختلاف بين الجواهر[4]، كالأمثلة المضروبة، فلا نسلِّم أنه عائد إلى اختلاف الجواهر في أنفسها، بل هو عائد إلى الأعراض القائمة[5]، واختلاف الأعراض لا يدلُّ على اختلاف المعروض له في نفسه».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: النجَّار ليس هو من المعتزلة، بل هو رأس مقالة[6]، وهو يخالف المعتزلة في القَدَر فيثبته، وفي غير ذلك من أصول المعتزلة، لكنه/ يوافقهم على نفي الصفات، ويخالفهم أيضا في تماثل الأسماء والأحكام والوعيد[7]. ٤/ ١٧٧

وجمهور الناس على أن الأجسام مختلفة: من الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم. وقد ذكر الأشعري في «مقالاته» النزاع في ذلك.

---

(١) أبكار: ندرك.

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٣) ر، ض: يدركه؛ أبكار: وأما ما يدرك.

(٤) بين الجواهر: ساقطة من أبكار.

(٥) ش، أبكار الأفكار: القائمة بها.

(٦) في هامش نسختي (ص)، (ط) كتب أمام هذا الموضع ما يلي: «والأشعري يبحث مع المعتزلة على حدة، ثم مع النجار على حدة، كما يفعله في الموجز كذا على هامش الأصل».

(٧) أنظر ما سبق أن ذكرته عن الحسين بن محمد بن عبدالله النجار، (١/ ١٥٣).

[تابع كلام الآمدي]

والمقصود هنا اعترافه بأنَّه لا حجة للقائلين بالتماثل، فإنَّه قال[(١)]: «**فإن قيل ما ذكرتموه، وإن دلَّ على إبطال مآخذ[(٢)] القائلين بالاختلاف، فما دليلكم في التماثل والتجانس[(٣)]؟ فلئن قلتم: دليل التماثل اشتراك جميع الجواهر في صفات نفس الجوهر، وهي التحيز وقبول الأعراض والقيام بنفسه[(٤)]، فنقول: وما المانع من كون الجواهر مختلفة بذواتها، وإن[(٥)] اشتركت فيما ذكرتموه من الصفات؟ فإنَّه لا مانع من اشتراك المختلفات في عوارض عامة لها، وإنما يثبت كون ما ذكرتموه صفات نفس الجوهر أن لو لم يكن[(٦)] الجواهر مختلفة، وهذه أعراض عامة لها، وإنما يمتنع كون الجواهر مختلفة، وأن هذه أعراض/ عامة لها، أن لو كانت هذه الصفات صفات نفس الجوهر، وهو دور ممتنع**». ١٧٨/٤

قال[(٧)]: «**واعلم أن طرق أهل الحق في إثبات المجانسة، وإن اختلفت عباراتها، فكلها آيلة إلى ما ذُكر[(٨)]، وما قيل عليه من الإشكال فلازم لا مخلص منه[(٩)] إلاَّ بأن**

---

(١) أبكار الأفكار، (٢/ ٢٩) وفي نسخة دار الكتب رقم (١٦٠٣) (ظ١٥١).

(٢) أبكار: مذهب.

(٣) أبكار: في التجانس والتماثل.

(٤) أبكار: والقيام بالنفس.

(٥) وإن: ساقطة من نسختي الأبكار.

(٦) الأبكار في نسخة رقم (١٩٥٤): أن لم ولم تكن. وفي رقم (١٦٠٣) أن لم ولم يكن؛ ض: أن لو لم تكن.

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة: (٢/ ٢٩-٣٠) رقم (١٩٥٤) (ظ١٥١) رقم (١٦٠٣).

(٨) أبكار: آيل إلى ما ذكرناه.

(٩) أبكار: لا محيص عنه.

يُقال: نحن لا نعني بتجانس الجواهر غير[1] كونها مشتركة فيما ذكرناه من الصفات، وعند ذلك فحاصل النزاع يرجع إلى التسمية، لا إلى نفس المعنى».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: فهذا قوله مع اطّلاعه على طرق القائلين بالتجانس ورغبته في نصرهم لو أمكنه، فذكر أن جميع ما ذكروه من الطرق يرجع إلى ما ذكره، وهو مما يُعلم بالاضطرار أن لا يدل على تماثلها، بل يدلّ على اشتراكها في معنى من المعاني، وليس جعل ما به من الاشتراك هو الذات وما به الاختلاف من الصفات بأوْلى من العكس، وهذا على سبيل التنزّل، وإلاَّ فنحن نعلم بالضرورة والحس اختلاف الأجسام المختلفة، كما نعلم اختلاف الأعراض المختلفة، وما ذكره من أن الاختلاف عائد إلى الأعراض، لا إلى المعروض، فمخالفة للحس، فإن نفس النار مخالفة للماء، ليس مجرد حرارة النار هي المخالفة لبرودة الماء، بل/ نحن نعلم أن النار تخالف الماء أعظم مما نعلم أنَّ الحرارة ٤/١٧٩ تخالف البرودة وذلك أنَّ الحرارة والبرودة بينهما من الاشتراك في الكيفيات، مثل كون كل منهما عرضاً قائماً بغيره، وهو صفة محسوسة باللمس، وكذلك بين السواد والبياض من الاشتراك في العرضية واللونية، والقيام بالغير، والرؤية بالبصر، وغير ذلك من الصفات، أعظم من الاشتراك بين الماء والنار، فإن الاشتراك بينهما هو في القَدْر ونحو ذلك من الكميات، والاشتراك في الكيفية أعظم من الاشتراك في الكمية، فإذا كان ذلك لا يوجب التماثل، فذاك بطريق الأوْلى.

---

(١) أبكار: عن.

وأيضا فالحرارة قد تنكسر بالبرودة في مثل الفاتر، فإنَّه لا يبقى حارًّا كحرارة النـار، ولا بارداً برودة الماء المحض، وأما نفس الماء والنار فلا يجتمعان.

وأيضا فالأعراض المختلفة تشترك في محل واحد، وأمَّا نفس الأقسام فلا تـشترك في محل واحد، وهذا مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا بيان اعتراف هؤلاء بفساد الأصول التي بَنَوْا عليها ما خالفوه من النصوص، وبيان تناقضهم في ذلك، وأنهم يقولون إذا تكلموا في المنطق وغيره بما يناقض كلامهم هنا، ويبعد- أو يمتنع في العادة- أن يكون هذا لمجرد اختلاف الاجتهاد، مع الفهم التام في الموضعين، بل يكون لنقص كمال الفهم والتصور، وخوفاً أن لا يكون القولان متنافيين، فلا يهجم بإثبات التناقض، أو لنوع من الهوى/ والغرض، ولو لم يكن إلاَّ مراعاة الطائفة التي يتكلم باصطلاحها أن لا يخالفها ٤/ ١٨٠ فيما هو من مشهورات أقوالها. ولعل كلا الأمرين موجود في مثل هذه المعاني التي تعبر عنها العبارات الهائلة، ولها عند أصحابها هيبة ووهم عظيم، والكلام على هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا نوع تنبيه على أن ما يدَّعونه من العقليات المخالفة للنصوص لا حقيقة لها عند الاعتبار الصحيح، وإنما هي من باب القعقعة بالشنان لمن يفزعه ذلك من الصبيان، ومن هو شبيه بالصبيان، وإذا أعطى النظر في المعقولات حقه من التمام، وجدها براهين ناطقة بصدق ما أخبر به الرسول، وأنَّ لوازم ما أخبر به لازم صحيح، وأنَّ ما نفاه نفاه لجهله بحقيقة الأمر، وفزعاً باطناً وظاهرا، كالذي يفزع من الآلهة المعبودة من دون الله أن تضره، ويفزع من عدو الإسلام لما عنده من ضعف الإيمان.

قال تعالى عن الخليل صلوات الله عليه: ﴿وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥ ۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّى فِى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِ ۚ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى شَيْـًٔا ۗ وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ۝٨٠ وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا ۚ فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٨١﴾ [الأنعام:٨٠- ٨١]/ قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ۝٨٢﴾ [الأنعام] ٤/ ١٨١

ومن خالف الرسل لا يسلم من الشرك والإفك: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝١٨٠ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ۝١٨١ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝١٨٢﴾ [الصافات:١٨٠-١٨٢] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ ٱلْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُفْتَرِينَ ۝١٥٢﴾ [الأعراف]. قال أبو قلابة: هي لكل مفترٍ من هذه الأمة إلى يوم القيامة.

وما أشبه هؤلاء في رعبهم من الألفاظ الهائلة التي لم يعلموا حقيقتها بمن رأى العدوّ المخذول، فلما رأى لباسهم رعب منهم قبل تحقق حالهم، ومن كشف حالهم وجدهم في غاية الضعف والعجز. ولكن قال تعالى: ﴿سَنُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ بِمَآ أَشْرَكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ [آل عمران:١٥١].

وبسط هذا يطول، والمقصود التنبيه. فهذا ما ذكره في الجوهر، وأمَّا الجسم فإنه اعتمد في نفيه على هذه الوجوه الأربعة في الجوهر، وقد عرف حالها.

[كلام الآمدي في الجسم]

٤/ ١٨٢ **وقال[1]: «ويختص الجسم بأربعة أوجه: الأول: أنَّه إذا ثبت أن/ الربَّ[2] غير متصف بكونه جوهراً امتنع أن يكون متصفاً بكونه جسما، لأنَّ الجسم مركَّب من**

---

(١) ق: قال: والنص التالي في أبكار الأفكار، (١/ ٤٦٩) نسخة رقم (١٩٥٤) (٧١) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) أبكار الأفكار: أن الرب تعالى.

الجواهر ومفتقر إليها، ويلزم من انتفاء ما لا بدَّ منه في كونه[١] جسماً أن لا يكون جسما».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: هذا الوجه بيِّن الضعف، وذلك أنَّه لو قُدِّر انتفاء كون الشيء جوهراً منفرداً لم يلزم أن لا يكون جسماً مؤلفاً من الجواهر، فإن الأجسام جميعها كل ما عنده ليس جوهراً منفردا، مع كونها مؤلفة من الجواهر، وهو لم يُقم دليلاً على نفي كونه جوهرا، ولا نَفَى ما يستلزم الجوهر.

وهذا كما لو أقام دليلاً على أنَّه ليس بعلمٍ أو قدرة أو كلام أو مشيئة لم يستلزم ذلك أن لا تكون هذه من لوازمه، فنَفْي كون الشيء أمراً من الأمور غير نفي كونه ملزوما لذلك الأمر.

وأيضاً فيُقال: أنت لم تُقم دليلا على كون الجواهر متماثلة، بل صرحت بأنه لا دليل على ذلك، فبطل ما ذكرته في نفي الجوهر.

وأيضا فيُقال: لفظ «الجوهر»[٢] فيه إجمال، وله عدة معان،/ أحدها: الجوهر الفرد، ٤/ ١٨٣ وعلى هذا فالجسم ليس بجوهر، وفي كونه مركَّبا منه نزاع.

والثاني: المتحيز، وعلى هذا فالجسم جوهر، ومن نفى الجوهر الفرد قال: كل جسم جوهر، وكل جوهر جسم. ومن أثبته قال: الجوهر أعم من الجسم.

---

(١) في كونه: كذا في (ق) وفي أبكار وفي سائر النسخ: في انتفاء كونه.

(٢) في هامش نسختي (ص)، (ط) أمام هذا الموضع كتب ما يلي: «معاني الجوهر» وتحت هذه العبارة كتب: «بلغ مقابلة على المصنف ﷺ كذا على هامش الأصل» (رشاد).

والثالث: الجواهر العقلية عند من يثبت جوهراً ليس بمتحيزٍ، كالعقول والنفوس، والمادة والصورة، فإن هؤلاء المتفلسفة المشَّائين يدَّعون أن الجواهر خمسة أقسام. وجمهور العقلاء يدفعون هذا ويقولون: هذه الأمور التي سميتموها جواهر عقلية إنما وجودها في الأذهان لا في الأعيان.

وقد يراد بالجوهر ما هو قائم بنفسه، فمن كان الجوهر أعم عنده من الجسم، فإذا انتفى الأعم انتفى الأخص، وكذلك من كان الجوهر عنده مرادفا للجسم، وأمَّا من كان الجوهر عنده لا يتناول معنى الجسم، مثل أن يقدر أنه لا يستعمل لفظ الجوهر إلاَّ في الفرد، فهذا لا يلزم من نفي كونه جوهراً نفي كونه جسماً، إلاَّ بالحجة التي ذكرها، وهو أن يُقال: الجسم مركب من الجواهر، فالحجة لا تستقيم إلا على تقدير ثبوت هذا الاصطلاح، مع أني لا أعرفه اصطلاحا لأحدٍ مطلقاً،/ ولكن بعض الناس قد يخص به الفرد، مع أنَّه هو وغيره دائماً يسمون الجسم جوهرا. ٤/ ١٨٤

ولهذا قال هذا الآمدي وغيره في نفي كونه جوهرا: إمَّا أن يكون قابلاً للتحيّزيّة فيكون جسما مركبا، وإمَّا أن لا يكون قابلاً للتحيّزيّة[1] فيكون في غاية الصغر والحقارة، وكثيراً ما يقع في كلامهم لفظ «الجوهر» متناولاً للجسم، وكثيراً ما يقع مختصا بالفرد، فما ذكره أولا في نفي الجوهر بالمعنى العام فالجسم يدخل فيه، فإن صحَّ ما ذكره صح نفي الجسم، لكن قد عرف ضعفه.

وأمَّا إذا كان المنفي هو الجوهر الفرد فقط، فيحتاج أن يقول: إنَّ الجسم مركب منه، لينفي الجسم. لكن هذا فيه نزاع معروف، وأكثر الناس على أنه ليس بمركب من الجواهر المنفردة، وهو الصواب، كما قد بسط في موضعه.

---

(١) ص، ط: للتجزية (رشاد).

فمن الناس من يقول: إنه مركب من جواهر متناهية لا تقبل القسمة بوجه من الوجوه حتى ولا بالوهم، ومنهم من يقول: هو مركب من جواهر غير متناهية كذلك، ومنهم من يقول هو مركب من الهيولي والصورة لكنه يقبل القسمة إلى غير نهاية، ومنهم من يقول: ليس بمركب لكنه يقبل التقسيم إلى الجواهر المنفردة التي لا تتجزأ./ ٤/ ١٨٥

ومنهم من يقول: بل كل موجود فلا بدَّ أن يتميز منه شيء عن شيء، فلا يتصور وجود جوهر لا يتميز منه شيء عن شيء، لكن إذا تصغّرت الأجزاء استحالت، وقد لا تقبل القسمة الفعلية، بل إذا قسّمت استحالت، كما في أجزاء الماء إذا تصغرت فإنها تصير هواء، فهي وإن كان يتميز منها شيء عن شيء. لكن ليس لها من القوة ما يحتمل الانقسام الفعلي، بل تستحيل إذا أُريد بها ذلك. وعلى هذا القول فلا نثبت شيئاً لا يتميز منه جانب عن جانب، ولا يثبت ما لا نهاية له في ضمن ما لا يتناهى، ولا انقسام إلى غير نهاية، بل كل موجود فإنه يتميز منه شيء عن شيء، وهو قد يستحيل قبل وجود الانقسامات التي لا تتناهى، فتزول بهذا القول الإشكالات الواردة على غيره، مع أنه مطابق للواقع، فتبين ضعف هذا الوجه.

[تابع كلام الآمدي الوجه الثاني في نفي الجسمية عن الله تعالى]

قال الآمدي[1]: «الثاني: أنه قد ثبت أنَّ الرب متصف بالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات، فلو كان جسما[2] كالأجسام لزم[3] من اتصافه بهذه الصفات المحال،

---

(١) أبكار الأفكار، (١/ ٤٦٩) نسخة رقم (١٩٥٤) (١/ ٧١) نسخة رقم (١٦٠٣). وكلام ابن تيمية هنا تلخيص لما في أبكار الأفكار فيما يلي كما سيتضح.

(٢) أبكار: ثبت أن الله تعالى متصف بالقدرة والعلم والإرادة وغير ذلك من الصفات المثبتة من قبل فلو كان الباري تعالى جسماً.

(٣) أبكار: للزم.

٤/ ١٨٦ وذلك من وجهين[١]: الأول أنَّه لو/ اتصف بهذه الصفات فإمَّا أن يكون كل جـزء من أجزائه متصفاً بجميع الصفات[٢]، وإمَّـا أن يكـون المتـصف بجملتهـا بعـض الأجزاء[٣]، وإما أن يكون كل جزء مختصًّا بصفة، وإما أن تقوم كل صفة من هـذه الصفات -مع اتحادها- بجملة الأجزاء، فإن كان الأول يلزم[٤] منـه تعـدد الآلهـة، وأما الثاني فهو ممتنع، لأنه لا أولوية لبعض تلك الأجزاء بأن يكـون هـو المتـصف دون الباقي»[٥] (ولأنه يلزم أن يكون الإله هو ذلـك الجـزء دون غـيره، لأنَّ حكـم العلة لا يتعدى محلها، وإن كان الثالث فلا أولوية أيضا، وإن كان الرابع فهو محـال لما فيه من قيام المتحد بالمتعدد)[٦].

[الرد عليه من وجوه]

ولقائل أن يقول: الاعتراض على هذا من وجوه:

الأول: قولك: لو اتصف بكل واحدة من هذه الصفات: فإمَّا أن يكون كل جزء من أجزائه متصفاً بجميع هذه الصفات . . إلى آخره، فـرع عـلى ثبـوت الأجـزاء، وذلـك

---

(١) أبكار: بهذه الصفات محال وما لزم عنه المحال فهو محال وبيان ذلك من وجهين.

(٢) ش: .. إما أن يكون..؛ أبكار: لو اتصف بكل واحدة من هذه الـصفات فإمـا أن يكـون جـزء مـن أجزائه متصفاً بجميع هذه الصفات.

(٣) أبكار: بعض الأجزاء دون البعض.

(٤) أبكار: فيلزم.

(٥) أبكار: تعدد الآلهة وهو محال كما يأتي. وإن كان الثـاني فهـو ممتنـع لـوجهين الأول أن لا أولويـة لأن تكون بعض الأجزاء متصفاً بها دون الباقي مع التساوي في المعنى.

(٦) ما بين ( ) هذا تلخيص لما في أبكار (١/ ٤٧٠-٤٧١) (رقم ١٩٥٤) (١/ ٧١) (رقم ١٦٠٣).

ممنوع. فلم قلت: إن كل ما هو جسم فهو مركب من الأجزاء؟ فإن هذا مبني على أنَّ الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة، وهذا ممنوع. / ٤/ ١٨٧

وجمهور العقلاء على خلافه، وهو لم يثبته هنا بالدليل، فيكفي مجرَّد المنع، وبسط ذلك في موضعه.

وكل من أمعن في معرفة هذا المقام علم أنَّ ما ذكروه من أن الجسم مركَّب من جواهر منفردة متشابهة عرض لها التركيب، أو من مادة وصورة، وهما جوهران، من أفسد الكلام. وإذا كان كذلك أمكن أن يكون كل من الصفات القائمة بجميع المحل شائعة في جميع الموصوف، ولا يلزم أنْ يكون الواحد قام بأجزاء، بل القول في الصفة الحالة كالقول في المحل، الذي هو الموصوف.

الوجه الثاني: أن يُقال: القول في وحدة الصفة وتعددها وانقسامها وعدم انقسامها كالقول في الموصوف، وسواء في ذلك الصفات المشروطة بالحياة كالقدرة والحس -بل والحياة نفسها- أو التي لا تشترط بالحياة، كالطعم واللون والريح، فإن طعم التفاحة مثلا شائع فيها كلها، فإذا بعضت تبعّض، ولا يُقال: إنَّها قام طعم واحد بجملة التفاحة، بل إنْ قيل: إنَّ التفاحة أجزاء كثيرة، قيل: قام بها طعوم كثيرة، وإن قيل: هي شيء واحد. قيل: قام بها طعم واحد. فإن/ قيل: فهذا هو التقدير الأول، وهو اتصاف ٤/ ١٨٨ كل جزء من هذه الأجزاء بجميع هذه الصفات. قيل: ليس كذلك.

أمَّا أولا: فلمنع التجزّى. وأمَّا ثانياً: فلأنه لم يقم بكل جزء، إلاَّ جزء من الصفة القائمة بالجميع، لم تقم جميع الصفة بكل جزء، وحينئذ فيبطل التلازم المذكور، وهو كون كل جزء إلها، فإنَّ الإله سبحانه هو المتصف بأنَّه بكل شيء عليم، وهو على كل شيء قدير، أما إذا قدر موصوف قام به جزء من هذه القدرة لا تنقسم هي ولا محلها، لم

يلزم أن يكون ذلك الجزء قادراً، فضلا عن أن يكون ربًّا، إذ القادر لا يجب أن يكون من قام به جزء من القدرة، ولا الحي من قام به جزء من الحياة، ولا العالم من قام بـه جـزء من العلم.

فإن قيل: كيف يعقل انقسام القدرة والحياة والعلم؟

قيل: كما يفعل انقسام محل هذه الصفات، فإنَّ الإنسان تقـوم حياتـه بجميـع بدنـه، وكذلك الحس والقدرة تقوم ببدنه وغيرهما من صفاته، فكما أنَّ بدنه ينقـسم، فالقـائم ببدنه ينقسم.

٤/ ١٨٩ فإن قيل: إذا انقسم لم يُبْق قدرة ولا علماً ولا حياة. /

قيل: وكذلك المحل لا يُبقي يدا ولا عضوا، لا قادراً ولا حياً ولا عالما ولا حساسا، فإن الجزء المنفرد، بتقدير وجوده، هو أحقر من أن يُقال: إنَّه يد أو عضو أو بدن، حـي عالم قادر، فكيف يُقال فيه: إنه إله.

الوجه الثالث: أن ما ذكروه معارض بقيام هذه الصفات في الإنسان، فإنَّ الإنسان تقوم به الحياة والقدرة والحـس، ولم نـذكر العلـم. ولا نحتـاج أن نقـول -كـما قالـت المعتزلة: إنَّ الأعراض المشروطة بالحياة إذا قامت بجزء في الجملة عاد حكمها إلى جميع الجملة، بل نذكر من الأعراض ما يُعلم قيامه بالبدن الظاهر كالحياة والحـس والحركـة والقدرة، فإن هذا التقسيم الذي ذكروه يرد عليه، فإنه إن قيل: إن كل جزء من أجزائه متصف بهذه الصفات لزم تعدد الإنسان، وإن كان المتصف بجملتها بعض الأجزاء فلا أولوية، ولزم أن لا يتعدى حكم الصفة محلها.

والتقدير أنَّ ظاهر البدن كله حيّ حسّاس، وإن قيل: إن كل واحد يختص بـصفة، ٤/ ١٩٠ فهو معلوم الفساد بالضرورة مع أنَّه لا أولوية./ وإن قيل: تقوم الصفة الواحدة بالجملة

لزم قيام الواحد بالمتعدد، فإذا كان هذا التقسيم وارداً على ما يعلم قيام الصفات به، ولم ينف قيامها به، علم أنها حجة باطلة.

الوجه الرابع: قوله: «**والرابع محال لأنَّه يلزم منه قيام المتحد بالمتعدد**».

فيُقال: لا نسلِّم التلازم، فإن هذا القيام مبناه على أنَّه حينئذ يقوم الواحد بالمتعدد، فإنَّه فرض قيام علمٍ واحد وقدرة واحدة وحياة واحدة بجملة أجزاء.

وهذا الأصل فاسد، فإنَّ المعلوم من وحدة الصفة الحالية وتعددها هو المعلوم من وحدة المحل وتعدده، فالحياة القائمة بجسم حي إذا قيل: هي حياة واحدة، قيل: هو حي واحد، وإذا قيل: الحي أجزاء متعددة، قيل: الحياة أجزاء متعددة، فالحال ومحله سواء في الاتحاد والتعدد.

وحينئذ فقولهم: إنَّه قام المتحد بالمتعدد كلام باطل، بل ما/ فسَّروا به الاتحاد في أحدهما كان موجوداً في الآخر، وما فسَّروا به تعدد أحدهما كان موجوداً في الآخر. ١٩١/٤

الوجه الخامس: أنّا لا نسلِّم الحصر فيما ذكروه من الأقسام بتقدير انقسام الجسم، بل من الممكن أن يُقال: قام كل جزء من أجزاء هذه الصفات بجزء من أجزاء الموصوف، وكل جزء منه متصف بجزءٍ من الصفة.

وهذا التقسيم غير ما ذكره من الأقسام، ليس فيه اتصاف كل جزء بجميع الصفة، ولا المتصف بجميعها بعض الجملة، ولا كل جزء مختصًّا بجميع صفته، ولا قيام واحد بمتعدد.

فإن قال: الصفة لا تنقسم ومحلها ينقسم.

قيل: هذه مكابرة للحس والعقل، بل انقسامها بانقسام محلها. يبين هذا أنَّ من أعظم عمد مثبتي الجوهر الفرد قولهم: إنَّ الحركة قائمة بالجسم، والزمان مقدار الحركة،

والزمان فيه الآن الذي لا ينقسم، فلا ينقسم قدره من الحركة، فلا ينقسم الجزء الـذي يحلها، فإنما استدلوا على وجود الجزء الذي لا ينقسم إلاَّ بوجـود جـزء مـن الحركـة لا ينقسم، فعلم أن انقسام الحالّ عندهم كانقسام محله، مع هذا معلوم بالحس والعقل./ ٤/ ١٩٢

وكذلك المتفلسفة القائلون بأنَّ النفس الناطقة ليست جسماً: عمدتهم أنَّه يقوم بها ما لا ينقسم، وما لا ينقسم لا يقوم إلاَّ بما لا ينقسم، فقد اتفقت الطوائف على أنَّ الـصفة إذا لم تنقسم كان محلها لا ينقسم.

الوجـه الـسادس: أن قولـه: «إمـا أن يكـون كـل جـزء مـن الأجـزاء متـصفاً بهذه الصفات».

يُقال له: إن أردت أنه يتصف به كما تتصف به الجملة، فهذا لا يقولـه عاقـل، فإنـه ليس في الأجسام ما يكون صفة جميعه صفة للجوهر الفرد منه، على الوجه الذي هي به صفة لجميعه، وإن أردت أنَّه متصف به كما يليق بذلك الجزء، فلم قلت: إن ما اتـصف به بالصفة على هذا الوجه يمكن انفراده عن غيره، فضلاً عن كونه إلها؟.

وهذا لأنَّه ليس في جميع ما يُعلم من الموصوفين المنفردين بأنفسهم ما هو جوهر فرد، ولا في شيء مما يُشاهد من الموصوفين ما هو جوهر فرد، بل والجـوهر الفـرد -بتقـدير وجوده- لا يحس به ولا يوجد منفردا، فما كان لا يوجد وحده حتى ينضم إليه أمثاله، كيف يكون حيًّا، فضلاً عن أن يكون فرساً أو بعيراً؟ فضلا عن أن يكون إنساناً أو ملكاً أو جنيا؟ فضلا عن أن يكون إلهاً؟ / ٤/ ١٩٣

وهل ذكر مثل هذا في حق الله إلا من أعظم الدليل على جهل قائله؟

فإنَّهم لا يعلمون شيئاً من الجواهر المنفردة يسمى باسم جملته لقيام الصفة بالجملـة، فكيف يجب في حق الله إذا قامت به صفات الكمال أن يكون بتقدير ما ذكروه يجب فيـه مثل ذلك؟

الوجه السابع: أن يُقال: كما أنَّه لا يجب في كل جزء من الإنسان أن يكون إنساناً لأنه قام به من الصفات ما يقوم بالإنسان، ولا في كل جزء من أجزاء الفرس وسائر الحيوان أن يكون فرساً، لكونه من الجملة التي قامت بها الصفة، فلماذا يجب في كل ما كان من الإله أن يكون إلها لقيام صفة الإله بالإله الموصوف كله، مع أنَّ كل واحد من الموجودات لا يكون حكم جزئه حكم كله، لقيام الصفة بالجميع، وهل هذا إلاَّ من أفسد الحجج، وإن كان هو من أعظم عمد النفاة؟!

[تابع كلام الآمدي في نفي الجسمية عن الله تعالى]

قال[1]: «الوجه الثاني: في بيان لزوم المحال من اتصافه بهذه الصفات: هو[2] أنه لا يخلو إما أن يكون اتصافه بها[3] واجبا لذاته أو/ لغيره، لا جائز أن يُقال بالأول، ١٩٤/٤ **وإلاَّ لزم اتصاف كل جسم بها وجوباً لذاته، للتساوي في الحقيقة على ما وقع به الفرض[4]، وإن كان الثاني فيلزم أن يكون الرب[5] مفتقراً إلى ما يخصصه بصفاته، والمحتاج إلى غيره في إفادة صفاته له لا يكون إلها».**

[تعليق ابن تيمية]

قلت: ولقائل، أن يقول: لم لا يجوز أن يكون اتصافه بها واجبا لذاته؟

---

(١) أي الآمدي في أبكار الأفكار، (١/ ٤٧١) رقم (١٩٥٤) (١/ ٧١) (ظ٧١) رقم (١٦٠٣).

(٢) أبكار: وهو.

(٣) أبكار: بهذه الصفات.

(٤) أبكار نسخة رقم (١٦٠٣) (ظ٧١): الغرض.

(٥) أبكار: الرب تعالى.

قوله: «يلزم اتصاف كل جسم بها للتساوي في الحقيقة على ما وقع به الفرض».

قيل: الذي وقع به الفرض أنَّه جسم كالأجسام، وذلك يقتضي الاشتراك في مسمَّى الجسمية، فلم قلت: إنَّ ذلك يستلزم التساوي في الحقيقة؟ فإن هذا مبني على تماثل الأجسام، وهو ممنوع، وهو باطل.

وإن قيل: إنه يقتضي مماثلة كل جسم في حقيقته بحيث يجوز عليه ما يجوز على كل جسم، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له، فهذا لا يقوله عاقل يفهم ما يقول ولا يُعرف هذا قولاً لطائفة معروفة، وفساده ظاهر لا يحتاج إلى إطناب[1]، ولكن لا يلزم من فساده أن/ لا يكون النزاع إلاَّ لفظاً، فإنَّ المنازع يقول: ليس هو مثل كل جسم من الأجسام فيما يجب ويجوز ويمتنع، ولكن شاركها في مسمَّى الجسمية، كما إذا قيل: هو حيٌّ وغيره حي، شاركه في مسمَّى الحي، وكذلك شارك غيره في مسمَّى العالم والقادر والموجود والذات والحقيقة، فما كان من لوازم القدر المشترك ثبت لهما، وما اختص بأحدهما لم يثبت للآخر. ٤/١٩٥

ومعلوم أنَّ مسمَّى الجسمية إن قيل: إنَّه يستلزم أن يجوز على كل جسم ما جاز على الآخر، فلا يقول عاقل: إنَّ الله جسم بهذا التفسير. ومن قال: إنَّه جسم، لم يقل: إنَّ القدر المشترك إلا كالقدر المشترك في الذات والقائم بالنفس ومسمَّى التحيز، ويقول مع ذلك: إنَّ هذا المسمَّى وقع على أمور مختلفة الحقائق، كالموصوف والقائم بالنفس ونحو ذلك.

وبالجملة إن ثبت تماثل الأجسام في كل ما يجب ويجوز ويمتنع أغناه عن هذا الكلام، وإن لم يثبت لم ينفعه هذا الكلام، فهذا الكلام لا يُحتاج إليه على التقديرين، فالمنازع

---

(١) أمام هذا الموضع كتب في هامش (هـ) ما يلي: «فإن فيه الجمع بين النقيضين، إذ يلزمهم أن يكون واجباً بنفسه لا واجباً بنفسه محدثاً» (رشاد).

يقول: مسمَّى الجسم كمسمَّى الموصوف والقائم بنفسه والذات والماهية، والوجود ينقسم إلى واجب بنفسه وواجب بغيره، وإذا كان أحد النوعين واجباً بنفسه، لم يجب أن يكون كل موصوف قائما بنفسه، ولا كل موجود، وكذلك لا يكون/ كل جسم. فتبين أن كل ما ذكره مغلطة، لأنه قال: إما أن يُقال: إنه جسم كالأجسام، وإما أن يُقال: جسم لا كالأجسام، فإن قيل بالثاني كان النزاع في اللفظ لا في المعنى، فدلَّ ذلك على أن قوله في المعنى موافق لقول من يقول: جسم لا كالأجسام، ثم جعل القسم الأول هو القول بتماثل الأجسام، فكان حقيقة قوله: إنَّه إما أن يُقال: إنه مماثل للأجسام في حقيقتها بحيث يتصف بما تتصف به من الوجوب والجواز والامتناع، وإما إن لا يُقال بذلك، فمن لم يقل بذلك لم ينازعه في المعنى، ومن قال بالأول فقوله باطل.

١٩٦/٤

ومعلوم أنَّ أحداً من الطوائف المعروفة وأهل الأقوال المنقولة لم يقل: إنَّه جسم مماثل للأجسام كما ذكر. ومعلوم أيضاً أنَّ فساد هذا أبين من أن يحتاج إلى ما ذكره من الأدلة، فإنَّ فساد هذا معلوم بالأدلة اليقينية لما في ذلك من الجمع بين النقيضين، إذ كان كلٌّ منهما يلزم أن يكون واجباً بنفسه، لا واجبا بنفسه محدثاً لا محدثا، ممكناً لا ممكنا، قديماً لا قديما، إذ المتماثلان يجب اشتراكهما في هذه الصفات.

وإذا كان القول الذي نفاه لم يقله أحد، ولم ينازعه فيه أحد، والقول الذي ادّعى أنه موافق لقائله في المعنى لا يخالف فيه قائلة، بقيَ مورد النزاع لم يذكره ولم يُقم دليلا على نفيه، وهو قول من يقول: هو/ جسم كالأجسام، بمعنى أنه مشارك لغيره في مسمَّى الجسمية، كما يشاركه في مسمَّى الموصوفية والقيام بالنفس، وأنَّه لم يثبت له لوازم القدر المشترك، ولا يثبت له شيء من خصائص المخلوقين، ولا يكون مماثلاً لشيء من الأجسام فيما يجب ويجوز ويمتنع عليه، لأنَّ الأجسام المخلوقة لها خصائص تختص باعتبارها ثبت لها ما يجب ويجوز ويمتنع عليه.

١٩٧/٤

والقدر المشترك عند هؤلاء لا يستلزم شيئاً من خصائص المخلوقين، وهذا القدر لم يتعرض له هنا بنفي ولا إثبات، لكنَّه يقول: إنَّ القدر المشترك يستلزم التماثل في الحقيقة، وإن ما لزم كلا من الأجسام لزم الآخر، وإنَّما يفترقان فيما يعرض لهما بمشيئة الخالق.

لكن هذا القول لم يقرر هنا، فبقي كلامه هنا بلا حجة، مع أنَّ هذا القول فاسد في نفسه كما قد عُرف. وهو لما قرّره في موضع آخر بناه على أصلين: على إثبات الجوهر الفرد، وتماثل الجواهر. وكلاهما ممنوع باطل، قد قرر هو أنَّه لا حجة عليه، مع أنَّ القول بأنه جسم كالأجسام ما علمت أنه قاله أحد، ولا نقله أحد عن أحد[(١)]، وهو مع هذا لم/ يذكر دليلاً على نفيه، فكيف يكون قد أقام دليلاً على نفي قول من يقول: هو جسم لا كالأجسام؟ ٤/ ١٩٨

[تابع كلام الآمدي: الوجه الثالث في نفي الجسمية عن الله تعالى]

قال[(٢)]: «الثالث: هو[(٣)] أنه لو كان جسما لكان له بعد وامتداد، وذلك إمَّا[(٤)] أن يكون غير متناه أو متناهيا، فإن كان غير متناه: فإما أن يكون غير متناه من جميع[(٥)]

---

(١) في هامش (ط) أمام هذا الموضع كتب كلام ظهر بعضه واختفى بعضه من المخطوطة هو كما يلي: «قلت: هذا كلام.. في منهاج السنة أنه قال: إن.. هشام بن الحكم.. أن معبوده.. وحد طويل.. طوله مثل.. مثل عمقه.. ساطعاً له فروة.. ثم نقل عند.. هذا المعنى.. كذا بخط العلا.. الأمر وحمد.. أقول.. أن القول.. الأجسام لم.. نقله أحد.. ذكر في منهاج.. شعرى.. هشام بن الحكم.. أنه جسم.. الأجسام.. » والمقصود أنَّه يعرف عن هشام بن الحكم ما ذكره الأشعري وغيره من قول بالجسمية وأن الله جسم.. إلخ (رشاد).

(٢) أي الآمدي في أبكار الأفكار بعد النص الذي سبق قبل صفحات مباشرة، (١/ ٤٧١-٤٧٢) رقم (١٩٥٤) (١/ ظ٧١) رقم (١٦٠٣).

(٣) هو: ليست في نسختي الأبكار.

(٤) أبكار: وذلك البعد إما.

(٥) ش: إنما يكون غير متناه فإما أن يكون غير متناه من جميع (رشاد).

الجهات، أو من بعض الجهات دون بعض[١]، فإن كان الأول فهو محال لوجهين: الأول ما سنبينه من إحالة بُعد لا يتناهى. والثاني: يلزم منه أن لا يوجد[٢] جسم غيره، أو أن تتداخل الأجسام وهو يخالط[٣] القاذورات وهو محال، وإن كان الثاني فهو ممتنع أيضا[٤] لوجهين: الأول: ما سنبينه من إحالة بعد لا يتناهى، والثاني: أنّه إما أن يكون اختصاص أحد الطرفين بالنهاية دون الآخر لذاته أو لمخصص من خارج، فإن كان الأول فهو محال لعدم الأولوية، وإن كان الثاني فيلزم أن يكون الرب[٥] مفتقراً في إفادة مقداره إلى موجب ومخصص، ولا معنى للبعد غير نفس[٦] الأجزاء على/ ما تقدم، ١٩٩/٤ فيكون الرب معلول الوجود، وهو محال. وإن كان متناهيا من جميع الجهات[٧] فله شكل ومقدار، وهو إما[٨] أن يكون مختصاً بذلك الشكل والقدر[٩] لذاته، أو لأمر خارج، فإن كان الأول لزم منه اشتراك[١٠] جميع الأجسام فيه ضرورة الاتحاد في الطبيعة، وإن كان الثاني فالرب محتاج في وجوده إلى غيره وهو محال[١١]».

---

(١) أبكار: ش: دون البعض.

(٢) أبكار: الثاني أنه يلزم أن لا يوجد.

(٣) أبكار: أو أن يداخل الأجسام ويخالط.

(٤) أبكار: فهو أيضاً ممتنع.

(٥) أبكار: الرب تعالى.

(٦) أبكار: للبعد على نفس.

(٧) أبكار: من جميع الأجزاء.

(٨) أبكار: وإما.

(٩) أبكار: والمقدار.

(١٠) أبكار: لزم اشتراك.

(١١) في هامش (هـ) كتب ما يلي: «وذكر ابن تيمية في المجلد الرابع عن الرازي في الأربعين هذا الدليل وتكلم عليه نحو ما تكلم عليه هنا. قال ابن تيمية: وأما قوله -يعني الرازي- (لو كان متناهياً من جميع الجوانب لم يكن فوق كل الموجودات كأن يكون فوق أمكنة خالية)، فكلام ساقط أنه ليس هناك شيء موجود: لا مكان ولا غير مكان، وإنما هناك: إما خلاء هو عدم محض ليس شيئاً موجوداً على قول طائفة. وإما أنه لا يقال: هناك لا خلاء ولا ملاء، وعلى كل تقدير فليس هناك شيء موجود. ثم أنت تقول: ليس فوق العالم شيء موجود، فكيف يجب أن يكون فوق رب العالمين؟ أين دليلكم العقلي؟» (رشاد).
قلت: الكلام في الدرء (٦/ ٣٠٢) مع اختصار يسير.

[تعليق ابن تيمية]

قلت: ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون مختصاً بالشكل والمقدار لذاته؟ قوله: إن ذلك يستلزم اشتراك جميع الأجسام فيه ضرورة الاتحاد في الطبيعة، إنما يصلح إذا سُلِّم أنَّ طبيعة الأجسام كلها متحدة، وهذا ممنوع، بل باطل، بل معلوم الفساد بالضرورة والحس، فإنَّ طبيعة النار ليست طبيعة الماء، ولا طبيعة الحيوان طبيعة النبات، وهذا مبني على القول بأن الأجسام متماثلة في الحقيقة، وهذا لو صح لأغنى عن هذه الوجوه كلها، وهو في كتابه لما ذكر قول من يقول بتجانس/ الأجسام من أهل الكلام المعتزلة ٤/ ٢٠٠ والأشعرية قال: إنهم بنوا ذلك على أصلهم: أنَّ الجسم هو الجوهر المؤلف أو الجواهر المؤتلفة، وأنَّ الجواهر متجانسة، وأنَّ التأليف من حيث هو تأليف غير مختلف، فالأجسام الحاصلة منها غير مختلفة.

ومعلوم أنَّ هذين الأصلين اللذين بَنوا عليهما تماثل الأجسام قد أبطلهما هو وغيره، وهي مما يخالفهم فيها جمهور العقلاء، فأكثر العقلاء لا يقولون: إنَّ الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة، لا جمهور أهل الملل ولا جمهور الفلاسفة، بل جمهور أهل الكلام من الهشامية والنجّارية والضرارية والكُلاَّبية والكرَّامية لا يقولون بذلك، فكيف بمن عدا أهل الكلام من سائر أنواع أهل العلم؟ فإنهم من أعظم الناس إنكاراً لذلك.

وكذلك القول بتماثل الجواهر قول لا دليل عليه، إذ المنازعون في الجواهر المنفردة: منهم من يقول باختلافها، ومنهم من يقول بتماثلها.

وأيضا فقول القائل: «إما أن يكون مختصاً بذلك المقدار لذاته أو لأمر خارج».

يُقال له: أتريد بذاته مجرَّد الجسمية المشتركة أم ذاته الذي يختص بها ويمتاز بها عن غيره؟

أما الأول فلا يقوله عاقل، فإنَّ عاقلاً لا يعلل الحكم المختص بالأمر/ المشترك، فلا ٤/ ٢٠١ يقول عاقل: إنَّ ما اختص به أحد الشيئين عن الآخر كان للقدر المشترك بينهما، فإنَّ القدر المشترك بين الشيئين لا يستلزم المختص، فضلاً عن أن يكون علة للمختص، والعلة مستلزمة للمعلول، والملزوم أعم من العلة، فإذا لم يكن المشترك ملزوماً للمختص، كان أن لا يكون علة أوْلى وأحرى، فإن الملزوم حيث وُجد وُجد اللازم.

ومعلوم أنَّه ليس حيث وُجد المشترك يوجد المختص، إذ المشترك يوجد في هذا، والمختص بالآخر منتف.

وفي الجملة فهذا مما لا يتنازع فيه العقلاء، فلا يكون اختصاص أحد الجسمين عن الآخر بخصائصه لمجرد الجسمية المشتركة، بل تلك الخصائص مما يمتنع ثبوتها لسائر الأجسام.

وحينئذ فيُقال: معلوم أن كل جسم مختص بخصائص، وخصائصه لا تكون لأجل الجسمية المشتركة، وذلك يمنع تماثل الأجسام، لأنَّها لو كانت متماثلة للزم أن يكون اختصاص بعضها بخصائصه لمخصص، والمخصص: إمَّا الرب وإما غيره، وتخصيص غيره ممتنع، لأنَّه جسم من الأجسام، فالكلام فيه كالكلام في غيره، ولأن التقدير أنها متماثلة، فليس هذا بالتخصيص أوْلى من هذا، وتخصيصه أيضاً ممتنع،/ لأنَّه يستلزم ٤/ ٢٠٢ ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بغير مرجّح، وذلك ممتنع.

واذا قيل: المرّجح هو القدرة والمشيئة.

قيل: نسبة القدرة والمشيئة إلى جميع المتماثلات سواء، فيمتنع الترجيح بمجرد ذلك، فلا بدَّ أن يكون المرجح ما لله تعالى في ذلك من الحكمة، والحكمة تستلزم علم الحكيم بأن أحد الأمرين أوْلى من الآخر، وأن يكون ذلك الراجح أحب إليه من الآخر. وحينئذ فذلك يستلزم تفاضل المعلومات المرادات، وذلك يمنع تساويها، وهو المطلوب.

وهذا الكلام يتعلق بمسألة حكمة الله في خلقة وأمره، وهو مبسوط في غير هذا الموضع. ونفاة ذلك غاية ما عندهم: أنَّهم يزعمون أنَّ ذلك يقتضي افتقاره إلى الغير، لأنَّ من فعل شيئاً لمرادٍ كان مفتقراً إلى ذلك المراد مستكملا به، والمستكمل بغيره ناقص بنفسه.

وهذه الحجة باطلة كبطلان حجتهم في نفي الصفات. وذلك أن لفظ «الغير» مجمل. فإن أريد بذلك أنه يفتقر إلى شيء مباين منفصل عنه، فهذا ممنوع. فإن مفعولاته ومراداته هو الفاعل لها كلها، لا يحتاج في شئ منها إلى غيره، وإن أريد بذلك أنَّه يفتقر إلى ما هو مقدور له مفعول له، كان حقيقة ذلك أنه مفتقر إلى نفسه.

٤/٢٠٣ ومعلوم أنَّه سبحانه موجود بنفسه لا يفتقر إلى ما هو غير له مباين/ له، وأنَّه مستوجب لصفات الكمال التي هي من لوازم ذاته. فإذا قال القائل: إنَّه مفتقر إلى نفسه، كان حقيقته أنه لا يكون موجوداً إلاَّ بنفسه، وهذا المعنى حق.

وإذا قيل: هو مفتقر إلى صفاته اللازمة، أو جزئه، أو لوازم ذاته، أو نحو ذلك كان حقيقة ذلك أنه لا يكون موجوداً إلا بصفات الكمال، وأنَّه يمتنع وجوده دون صفات الكمال، التي هي من لوازم ذاته، وهذا حق ومعلوم: أنَّ الأمور التي لا يمكن وجودها إلا حادثة متعاقبة ليس الكمال في أن يكون كل منها أزليا، فإن ذلك ممتنع، ولا في أن ذلك لا يكون، فإن ذلك نقص وعدم، بل في أن تكون بحسب إمكانها على ما تقتضية الحكمة، فيكون وجود تلك المرادات الحادثة من الكمالات التي يستحقها ولا يحتاج فيها إلى غيره، فيكون فعله ما يفعله للحكمة من أعظم نعوت الكمال التي يجب أن يوصف بها، ونفيها عنه يقتضي وصفه بالنقائص، وإن كل كمال يوصف به فليس مفتقراً فيه إلى غيره أصلا، بل هو من لوازم ذاته سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا، الذين يصفونه بالنقائص، ويسلبونه الحكمة التي هي من أعظم نعوت الكمال، توهما أن

إثباتها يقتضي الحاجة/ إلى غيره، وذلك غلط محض، بل لا يقتضي إثباتها إلا استلزام ذاته ٤/ ٢٠٤ لنعوت كماله وكمال نعوته، لا افتقار إلى شيء مباين لنفسه المقدسة.

وأيضا فيُقال: القول في استلزام الذات لقدرها الذي لم يقدره المشركون، كما قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [الزمر:٦٧] كاستلزام الذات لسائر صفاتها من العلم والقدرة والحياة، فإنَّه لو كان كل مختص يحتاج إلى مخصص لزم الدَوْر أو التسلسل الباطلان فلا بدَّ من مختص بما يختص به يختص بذلك لنفسه وذاته، لا لأمر مباين له.

وهذا هو حقيقة الواجب لنفسه المستلزم لجميع نعوته من غير افتقار إلى غير نفسه، مع أنَّ ما ذكره في وجوب تناهي الأبعاد قد أبطل فيه مسالك الناس كلها، وأنشأ مسلكا ذكر أنَّه لم يسبقه إليه أحد، وإذا حرر الأمر عليه وعليهم في تلك المسالك كان القدح فيها أقوى من مسالكهم في النفي، فلو قُدِّر أنَّ اثنين أثبت أحدهما موجوداً قائماً بنفسه لا يتناهى، وأثبت الآخر موجوداً لا يكون متناهياً ولا غير/ متناه، كان قول الثاني ٤/ ٢٠٥ أفسد، والأول أقرب إلى الصواب، وما من مقدمة يدَّعون بها إفساد قول الأول إلا وفي أقوالهم ما هو أفسد منها.

والمناظرة تارة تكون بين الحق والباطل، وتارة بين القولين الباطلين لتبين بطلانهما، أو بطلان أحدهما، أو كون أحدهما أشدُّ بطلانا من الآخر، فإنَّ هذا يُنتفع به كثيراً في أقوال أهل الكلام والفلسفة وأمثالهم، ممّن يقول أحدهم القول الفاسد وينكر على منازعه ما هو أقرب منه إلى الصواب، فيبين أنَّ قول منازعه أحق بالصحة إن كان قوله صحيحا، وأنَّ قوله أحق بالفساد إن كان قول منازعه فاسدا، لتنقطع بذلك حجة

الباطل، فإنَّ هذا أمر مهم، إذ كان المبطلون يعارضون نصوص الكتاب والسنة بأقوالهم، فإنَّ بيان فسادها أحد ركني الحق وأحد المطلوبين، فإنَّ هؤلاء لو تركوا نصوص الأنبياء لَهَدَت وكَفَت، ولكن صالوا عليها صول المحاربين لله ولرسوله، فإذا دُفع صيالهم وبُيِّن ضلالهم كان ذلك من أعظم الجهاد في سبيل الله.

وقد حكى الأشعري وغيره عن طوائف أنهم يقولون: إنَّه لا يتناهى، وهؤلاء نوعان: نوع يقول: هو جسم، ونوع يقول: ليس بجسم، فإذا أراد النفاة أن يُبطلوا قول هؤلاء لم يمكنهم ذلك، فإنهم إذا قالوا: يلزم أن يخالط القاذورات والأجسام، قالوا: كما أثبتم موجوداً لا يشار إليه، ولا هو داخل ولا خارج، فنحن نثبت موجوداً هو داخل/ ولا يخالط غيره. فإذا قالوا: هذا لا يُعقل. قالوا: وذلك لا يعقل. ٢٠٦/٤

ومذهب النفاة أبعد في العقل من مذهب الحلولية، ولهذا إذا ذُكر القولان لأهل الفطر السليمة نفروا عن قول النفاة أعظم من نفورهم عن قول الحلولية، وكذلك ما ذكره من امتناع النهاية من بعض الجوانب دون بعض، فإنَّ هذا قاله طائفة ممن يقول: إنه على العرش.

وقول هؤلاء وإن قيل إنَّه باطل، فقول النفاة أبطل منه. أمَّا احتجاجه على هؤلاء بأن اختصاص أحد الطرفين بالنهاية دون الآخر محال لعدم الأولوية، أو لافتقاره إلى مخصص من خارج، فيقولون له: أنت دائماً تثبت تخصيصاً من هذا الجنس، كما تقول: إنَّ الإرادة تخصص أحد المثلين لا لموجب، فإذا قيل لك: هذا يستلزم ترجيح أحد المتماثلَيْن بلا مرجح. قلت: هذا شأن الإرادة، والإرادة صفة من صفاته، فإذا كانت ذاته مستلزمة لما من شأنه ترجيح أحد المثلين لذاته بلا مرجح، فلأن تكون ذاته تقتضي ترجيح أحد المثلين بلا مرجح أَوْلى.

وهذا للمعتزلة والفلاسفة ألزم، فإنَّ المعتزلة يقولون: إنَّ القادر المختار يرجِّح بلا مرجح، والفلاسفة يقولون: مجرَّد الذات اقتضت ترجيح الممكنات بلا مرجح آخر. فقد اتفقوا كلهم على أنَّ الذات توجب الترجيح لأحد المتماثليْن بلا مرجح، فكيفَ يمكنهم مع هذا أن يمنعوا كونها تستلزم تخصيص أحد الجانبين بلا مخصص؟/ ٢٠٧/٤

ولو قال لهم منازعهم: الموجودان القائمان بأنفسهما لا بدَّ أن يكون بينهما حدٌّ وانفصال، فَعَلِمْنَا التناهي من جانب هذا الموجود، وأمَّا الجانب الآخر فلا نعلم امتناعه، إلاَّ إذا علمنا امتناع وجود أبعادٍ لا تتناهى، وهذا غير معلوم لنا، أو هو باطل - لكان قولهم أقوى من قولهم.

والمقصود هنا أنَّ غايتهم في إبطال قول هؤلاء أن ينتهوا إلى إبطال بعد لا يتناهى، أو إلى عدم الأولوية، أو وجوب المخالطة.

وهذه المقدمات يمكن منازعوهم أن ينازعوهم فيها أعظم مما يمكنهم هم منازعة أولئك في مقدمات حجتهم، ويَرِد عليهم من المناقضات والمعارضات أعظم ممَّا يرد على أولئك، وهذا مبسوط في موضعه.

فهذه الحجة وأمثالها من حجج النفاة يمكن إبطالها من وجوه كثيرة: بعضها مِنْ جهة المعارضة بأقوال أهل باطلٍ آخر، وبيان أنَّه ليس قول أولئك بأبطل من قول هؤلاء، فإذا لم يمكن الاستدلال على نفي أحد القولين إلاَّ بالمقدمة التي بها نُفي القول الآخر، لم يكن نفي أحدهما أوْلى من نفي الآخر، بل إنْ كانت المقدمة صحيحة لزم نفيهما جميعا، وإن كانت باطلة لم تدل على نفي واحدٍ منهما، فكيف إذا كانت/ المقدمة التي استدل بها ٢٠٨/٤ المستدل على نفي قول منازعه قد قال بها وبما هو أبلغ منها؟ وبعض ما تبطل به هذه الحجة يكون من جهة أهل الحق الذين لم يقولوا باطلا.

ونحن نذكر ما يحضر من إبطالها بالكلام على مقدماتها والمواضع التي ينازعه فيها الناس:

[بطلان حجته من وجوه]

الأول: قوله: «**لو كان جسماً لكان له بعد وامتداد**» فإن هذا مما نازعه فيه طائفة ممن يقول: هو جسم، وهو مع ذلك واحد لا يقبل القسمة بوجهٍ من الوجوه، فلا يُشار إلى شيء منه دون شيء. فإن هذا معروف عن طائفة من أهل الكلام من الكرَّامية وغيرهم. والرازي قد ذكر عن بعضهم، لكنه ادَّعى أنَّ هذا القول لا يُعقل، وأنَّ فساده معلوم بالضرورة.

وكذلك قول من قال: إنَّه فوق العرش، وإنَّه مع ذلك ليس بجسم، كما يُذكر ذلك عن الأشعري، وكثير من أهل الكلام والحديث والفقه من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم، وهو قول القاضي أبي يعلى، وأبي الحسن الزاغوني، وقول أبي الوفاء بن عقيل في كثير من كلامه، وهو قول أبي العباس القلانسي، وقبله أبو محمد بن كلاَّب، وطوائف غير هؤلاء.

فإذا قال القائل: كونه جسماً مع كون غير منقسم، أو كونه فوق العرش مع كونه غير جسم -مما يُعلم فساده بضرورة العقل. / ٤/٢٠٩

فيُقال: ليس العلم بفساد هذا بأظهر من العلم بفساد قول من قال: إنَّه موجود قائم بنفسه، فاعل لجميع العالم، وأنَّه مع ذلك لا داخل في العالم ولا خارج عنه، ولا حالّ فيه ولا مباين له، لا سيما إذا قيل مع ذلك: إنَّه حيّ عالم قادر، وقيل مع ذلك: ليس له حياة ولا علم ولا قدرة، أو قيل: هو عاقل ومعقول وعقل، وعاشق ومعشوق وعشق، وأنَّ العلم والحب نفس العالم المحب، ونفس الحب هو نفس العلم، أو قيل مع ذلك: إنَّه حيّ بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام. وقيل مع

ذلك: إنَّه لا داخل في مخلوقاته ولا خارج عنها، ولا حالّ فيها ولا مباين لها، وأن إرادته لهذا المراد هو إرادته لهذا المراد، ونفس رؤيته لهذا هو نفس رؤيته لهذا، ونفس علمه بهذا هو نفس علمه بهذا، وأنَّ الكلام معنى واحد بالعين، فمعنى آية الكرسي وآية الدين، وسائر القرآن والتوارة والإنجيل، وسائر ما تكلم به -هو شيء واحد، فإن كانت هذه الأقوال مما يمكن صحتها في العقل، فصحة قول من قال: هو فوق العرش وليس بجسم، أو هو جسم وليس بمنقسم- أقرب إلى العقل.

وإن قيل: بل هذا القول باطل في العقل. فيُقال: تلك أبطل في العقل، ومتى بطلت تلك صح هذا.

وإذا قيل: النافي لإمكان تلك الأمور هو الوهم لا العقل،/ وإلاَّ فالعقل يجوِّز وجود ما ذكر. قيل: والنافي لإمكان هذا هو الوهم، وإلاَّ فالعقل يجوِّز وجود ما ذكر. وإذا قيل: البرهان العقلي دلَّ على وجود ما أنكره الوهم، قيل: والبرهان العقلي دلَّ على وجود ما أنكره الوهم هنا. ٤/٢١٠

ومن تأمل هذا وجده من أصح المعارضة وأبين التناقض في كلام هؤلاء النفاة، وقد بُسط هذا في غير هذا الموضع.

الوجه الثاني: قوله: «**وإذا كان له بعد وامتداد، فإما أن يكون غير متناه، وإما أن يكون متناهيا**».

فيُقال: من الناس من يقول: إنَّه غير متناه، وهؤلاء منهم من يقول: جسم ومنهم من يقول: غير جسم. وقد حكى القولين أبو الحسن الأشعري في «المقالات»، وحكاهما غيره أيضاً. ومن الناس من قال: هو متناه من بعض الجهات، وهذا مذكور عن طائفة من أهل الكلام من الكرَّامية وغيرهم، وقد قاله بعض المنتسبين إلى الطوائف الأربعة من الفقهاء،

كما ذكره القاضي أبو يعلى في «عيون المسائل»، فإنَّ هذه الأقوال يوجد عامتها في بعض أتباع الأئمة: منها ما يُوجد في بعض أصحاب أبي حنيفة، ومنها ما يوجد في بعض أصحاب مالك، ومنها ما يوجد في بعض أصحاب الشافعي، ومنها ما يوجد في بعض أصحاب أحمد، ومنها ما يوجد في بعض أصحاب اثنين أو ثلاثة أو الأربعة./ ٤/ ٢١١

قوله: «**إن كان غير متناه من جميع الجهات فهو محال لوجوه: الأول ما سنبينه من إحالة بعدٍ لا يتناهى**».

فيُقال له: أنت قد أبطلت أدلة نفاة ذلك، ولم تذكر إلاَّ دليلا هو أضعف من أدلة غيرك، فبقيت الدعوى بلا دليل.

قوله: «**الثاني: أنَّه يلزم منه نفي الأجسام أو تداخلها، ومداخلة القاذورات**».

فيُقال: هؤلاء يقولون: لا يلزم منه شيء من ذلك، بل هو غير متناه مع كونه جسماً، أو مع كونه غير جسم، ويقولون: لا يلزم نفي سائر الأجسام ولا مداخلتها. فإذا قيل لهم: هذا ينفيه العقل. قالوا: نفي العقل لهذا كنفيه وجوده قائماً بنفسه فاعلاً للعالم، وهو مع ذلك لا حالّ في العالم ولا بائن من العالم، بل نفي العقل لهذا أعظم من نفيه لهذا، وما قيل من الاعتذار عن ذلك بالفرق بين الوهم والعقل يمكن في هذا بطريق الأوْلى، كما قد بُسط في موضعه..

فإن هؤلاء ادّعوا أن قول القائل كل موجودين إما أن يكونا متحايثين، أو متباينين، أو كل موجودين قائمين بأنفسهما فإمَّا: أن يكونا متباينين، أو متلاصقين، أو كل موجود قائم بنفسه فلا بدَّ أن يكون/ مشاراً إليه. وأنَّ قول القائل بإثبات موجودٍ لا هو داخل العالم ولا خارجه، ولا حالٌّ فيه ولا مباين له، ولا يُشار إليه، ولا يقرب من شيء، ولا ٤/ ٢١٢

يبعد من شيء، ولا يصعد إليه شيء، ولا ينزل منه شيء، -وأمثال ذلك من الصفات السالبة النافية- هو محال في العقل.

قالوا: إنَّ هذا الموجب لذلك التقسيم، والمحيل لوجود هذا، إنما هو الوهم دون العقل، وأن الوهم يحكم غير المحسوس بحكم المحسوس، وهذا باطل.

فقيل لهم: فأنتم لم تثبتوا بعد وجود ما لا يمكن الإحساس به، وحكم الفطرة أَوَّلِيٌّ بديهي، والوهم عندكم إنما يدرك الأشياء المعيَّنة كإدراك العداوة والصداقة، كإدراك الشاة عداوة الذئب وصداقة الكبش. وهذه أحكام كلية، والكليات من حكم العقل، لا من حكم الوهم.

فهذا وأمثاله مما أبطل به ما ذكروه من الاعتذار بأنَّ هذا حكم الوهم. لكن المقصود هنا أن ذلك العذر -إن كان صحيحا- فلمنازعيهم أن يعتذروا به ههنا، فيقولون: ما ذكرتموه من كونه لو كان فوق العرش، أو لو كان جسما، لكان ممتداً متناهياً أو غير متناه، هو من حكم الوهم، وهو فرع كونه قابلاً لثبوت الامتداد ونفيه، أو لثبوت النهاية ونفيها، ونحن نقول: هو فوق العرش، أو هو فوق العرش وهو مع ذلك لا يقبل أن يكون ممتداً ولا غير/ ممتد، ولا أن يكون متناهياً ولا غير متناه، كما قلتم أنتم: ٤/ ٢١٣ إنَّه موجود قائم بنفسه، مبدع للعالم، مسمَّى بالأسماء الحسنى، وأنَّه مع ذلك لا يقبل أن يُقال: هو متناه ولا غير متناه، بل ذاته لا تقبل إثبات ذلك ولا نفيه، ولا تقبل أن يُقال: هو حالّ في العالم ولا خارج عنه، فلا توصف ذاته بالدخول ولا بالخروج، فإنَّ ذاته لا تقبل الاتصاف لا بإثبات ذلك ولا بنفيه.

فهذا ونحوه قولكم، فإن كان هذا القول صحيحاً أمكن من أثبت العلو دون التجسيم، أو العلو والتجسيم، ونفى ما يُذكر من لوازمه - أن يقول فيه ما تقولونه أنتم

حيث أثبتم موجوداً قائماً بنفسه مبدعاً للعالم، ونفيتم ما يُذكر من لوازمه، فإنَّ لزوم تلك اللوازم لما أثبتوه أظهر في صريح العقل من لزوم هذه اللوازم لما أثبته هؤلاء، فإن أمكنكم نفي اللزوم، وادَّعيتم أنَّ القول باللزوم وإحالة ما أثبتموه من حكم الوهم دون العقل، أمكن خصومكم أن يقولوا مثل ذلك بمثل ما قلتموه بطريق الأَوْلى.

وهذا يفهمه من تصور حقيقة قول الطائفتين وأدلتهم العقلية، فإنَّه إذا قابل بين قول هؤلاء وقول هؤلاء تبيَّن له صحة الموازنة، وأنَّ الإثبات/ أقرب إلى صريح المعقول ٤/ ٢١٤ وأبعد عن التناقض، كما أنَّه أقرب إلى صحيح المنقول.

وكذلك يُقال في **الوجه الثالث**: فإن إثبات النهاية من أحد الطرفين دون الآخر أبعد عن الإحالة من إثبات موجود قائم بنفسه لا يمكن أن يُقال فيه: هو متناه ولا أن يُقال: غير متناه

وكذلك إثبات موجود لا نهاية له من الطرفين أقرب إلى المعقول من كونه لا يقبل إثبات النهاية ولا نفيها.

قوله: «فيلزم أن يكون الرب مفتقراً في إفادة مقداره إلى موجب ومخصص، ولا معنى للبعد غير نفس الأجزاء، فيكون الرب معلولا لغيره».

يُقال: ما من أحد من النفاة إلاَّ وقد قال نظير هذا، فالكُلاَّبية والأشعرية يقولون: الذات اقتضت صفات معدودة دون غيرها من الصفات، فإنهم وإن تنازعوا في كون صفاته كلها معلومة للبشر، فإنهم لم يتنازعوا في إثبات صفاتٍ لا تتناهى، بل لا بدَّ أن تكون صفاته متناهية، فجعلوا الذات مقتضية لعددٍ معين دون غيره من الأعداد، ولصفاتٍ معينة دون غيرها من الصفات، بل واقتضت الأمر بشيء دونَ غيره من المأمورات، وبإرادة شيء دون غيره من المرادات، مع أنَّ نسبتها إلى جميع المرادات والمأمورات نسبة واحدة. / ٤/ ٢١٥

وأصلهم أنَّه يجوز تخصيص أحد المِثْلَيْن دون الآخر بغير مخصص. بل بمحض الإرادة، وأنَّ الذات اقتضت تلك الإرادة على ذلك الوجه دون غيرها، لا لأمر آخر.

فإذا قيل: الذات اقتضت تناهياً من جانب دون جانب، أو قدراً مخصوصاً، لم يكن هذا في صريح العقل بأبعد من الامتناع من ذلك، لا سيما وهم مع ذلك يقولون: إنَّ هذه الإرادة اقتضت أن تكون الحوادث متناهية من أحد الطرفين دون الآخر، فالحوادث عندهم لا تتناهى من جانب المستقبل مع تناهيها من جانب الماضي، ومع إمكان تقدم الحوادث على مبدأ حدوثها وتأخرها عن ذلك المبدأ، ولكن الإرادة هي المخصصة لأحد المثلين، والذات هي المخصصة لتلك الإرادة المعينة دون غيرها من الإرادات، وهي المخصصة للكلام المعين الذي هو أمر بشيءٍ معين دون غيره من الكلام والأوامر. والمعتزلة يقولون: إنَّ تلك الذات هي المخصصة لأحد المقدورَيْن دون أمثاله من المقدورات، وكذلك هي المخصصة لكونها آمرة ومتكلمة وفاعلة بالأمر المعين، والكلام المعين، والفعل المعين، دون غيره من الأوامر والكلام والفعل، وهي المخصصة للإرادة، أو لكونه مريداً دون غير تلك الإرادة، أو غير تلك المريدية.

والفلاسفة يقولون: إنَّ الذات أو الوجود الذي لا اختصاص له/ بحقيقة من الحقائق ولا صفة من الصفات، هو المخصص للعالم كله بما هو عليه من الحقائق والصفات والمقادير، وأنَّه علة تامة موجبة للمعلول، مع أنَّ الحوادث مِنَ المعلولات ليست أعيانها أزلية، ولم يكن فيه ما يوجب تأخر شيء من المعلولات، ولا قام به صفة ولا معنى ولا فعل يوجب التخصيص، لا بحقيقة دون حقيقة، ولا بصفة دون صفة، ولا لحادث دون حادث، ولا لتأخير ما يتأخر. ٢١٦/٤

والعالم يُشهد فيه من الحقائق المختلفة والحوادث الحادثة، ما يُعلم معه بالضرورة أنَّه لا بدَّ له من مخصص، وهم لا يثبتون إلاَّ وجوداً مطلقاً، ليس فيه اختصاص وجودي بوجهٍ

من الوجوه، فضلاً عن أنْ يكون مقتضيا لتخصيص حقيقة دون حقيقة، وصفة دون صفة، والحدوث من غير سبب يقتضي الحدوث، وهذه الأمور لبسطها موضع آخر.

والمقصود أنَّ هؤلاء القائلين بعدم التناهي، أو بالتناهي من جانب دون جانب، مع كون قولهم فاسداً، فنفاة كون الرب على العرش الذين يحتجون على نفي ذلك بنفي الجسم، وعلى نفي الجسم بهذه الحجج، يلزمهم من التناقض أعظم مما يلزم المثبتين.

٤/٢١٧ والمقدمات التي/ يحتجون بها هي أنفسها -وما هو أقوى منها من جنسها- تدلُّ على فساد أقوالهم بطريق الأولى، فإن كانت صحيحة دلَّت على فساد قولهم، ومتى فسد قولهم صحَّ قول المثبتة لامتناع رفع النقيضين. وإن كانت باطلة لم تدلّ على فساد قول المثبتة، فدلَّ ذلك على أنَّ هذه المقدمات مستلزمة فساد قول النفاة دون قول أهل الإثبات.

وهذه الطريق هي ثابتة في الأدلة الشرعية والعقلية، فإنَّا قد بينَّا في الرد على أصول الجهمية النفاة للصفات، في الكلام على «تأسيس التقديس»[1] وغيره: (أنَّ عامة ما يحتج به النفاة للرؤية، والنفاة لكونه فوق العرش ونحوهم، من الأدلة الشرعية: الكتاب والسنة، هي أنفسها تدلُّ على نقيض قولهم، ولا تدلُّ على قولهم، فضلاً عمّا يعترفون هم بدلالته على نقيض قولهم، وهكذا أيضاً عامة ما يحتجون به من الأدلة العقلية، إذا وصلت معهم فيها إلى آخر كلامهم، وما يجيبون به معارضهم، وجدت كلامهم في ذلك يدلُّ على نقيض قولهم، وأنَّ ما يذكرونه من المناظرات العقلية، هو على قول أهل

٤/٢١٨ الإثبات أدلُّ منه على قولهم)[2]. /

---

(١) في هامش (ص) كتب أمام هذا الموضع ما يلي: «تأسيس التقديس للرازي ونقضه المصنف -قدس الله روحه- في نحو اثني عشر مجلداً، ويسمى بتخليص التقديس في تأسيس التلبيس» (رشاد). **قلت:** وقد طبع جزء من الكتاب، وحقق أكثره كرسائل علمية في جامعة محمد بن سعود، وبقي جزء منه مفقود. ويسمى «بيان تلبيس الجهمية».

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٦٢٣).

الجواب الرابع: قوله: «**إذا كان متناهياً من جميع الجهات، فاختصاصه بالشكل والمقدار -إن كان لذاته- لزم منه اشتراك جميع الأجسام فيه، ضرورة الاتحاد في الطبيعة**[١]».

فيُقال له: لا نسلم اشتراك جميع الأجسام في ذلك، ولا نسلم أنَّ الأجسام متحدة في الطبيعة. وقد عُرف أنَّ النزاع في هذه المسألة من النظّار من أشهر الأمور، وهذا المصنف نفسه قد بيَّن فساد حجج أصحابه المدَّعين تماثلها وتماثل الجواهر. فإذا كان هو نفسه قد بيَّن فساد حجج القائلين بالاتحاد في الطبيعة، كان قد أفسد حجته بما ذكره هو من الأدلة العقلية على فسادها، فضلاً عما يذكره غيره من العقلاء، وقد بُسط هذا في موضعه. وإنما المقصود هنا التنبية على أنَّ كل مقدمة في هذه الحجة يمكن منعها، ويكون قول المانع فيها أقوى من قول المحتج.

[تابع كلام الآمدي في نفي الجسمية عن الله تعالى]

قال[٢]: «**الرابع: أنَّه لو كان جسماً لكان مركباً من الأجزاء، وهو محال لوجهين: الأول: أنه يكون مفتقراً إلى كل واحد من تلك الأجزاء، ضرورة استحالة وجود المركب دون أجزائه، وكل منها غير/ مفتقر إليه**[٣]**، وما افتقر إلى غيره كان ممكناً لا واجباً لذاته، وقد قيل: إنه واجب لذاته**». ٤/ ٢١٩

---

(١) سبق ورود هذا الكلام فيما سبق، (٤/ ٢٠٠).

(٢) أبكار الأفكار، (١/ ٤٧٢-٤٧٣) نسخة رقم (١٩٥٤) (ظ٧١) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٣) إليه: ساقطة من نسختي الأبكار.

[تعليق ابن تيمية]

قلت: ولقائل أن يقول: هذا باطل من وجوه:

[بطلان هذا في وجوه: الأول]

أحدها: أنَّ الذين قالوا: إنَّه جسم لا يقول أكثرهم: إنَّه مركب من الأجزاء، بل ولا يقولون: إن كلَّ جسم مركب من الأجزاء، فالدليل على امتناع ما هو مركّب من الأجزاء فقط، لا يكون حجة على من قال: إنَّه ليس بمركّب وإن كان بناءً على أنَّ كل جسم مركب، فهذا ممنوع.

وإن قيل: لا نعني بالأجزاء أجزاءً كانت موجودة بدونه، وإنما نعني بها أنَّه لا بد أن يتميز منه شيء عن شيء.

قيل: فحينئذ لا يلزم أن يكون ذلك الذي يمكن أن يصير جزءاً غير مفتقر إليه، إذ هو لا بدَّ منه في وجود الجملة، وليس موجوداً دونها، فالجملة لا تستغني عنه، وهو أيضاً لا يستغني عنها، فتكون الحجة باطلة.

الثاني: أن يُقال: ما تعني بقولك: «إنَّه يكون مفتقراً إلى كل واحد من تلك الأجزاء؟» أتعني أنه يكون مفعولاً للجزء أو معلولا لعلة فاعلة؟ أو تعني أنَّه يكون وجوده مشروطاً بوجود الجزء،/ بحيث لا يوجد أحدهما إلاَّ مع الآخر؟ فإن ادعيت ٤/٢٢٠ الأول كان التلازم باطلا، فإن من المعلوم أنَّ الأجسام التي خلقها الله تعالى ليس شيء من أجزائها فاعلاً لها ولا علة فاعلة لها، فإذا لم يكن شيء من المركبات المخلوقة جزؤه فاعلاً له ولا علة فاعلة له، كان دعوى أن ذلك قضية كلية من أفسد الكلام، فإنَّه لا يُعلم ثبوتها في شيء من الجزئيات المشهودة، فضلاً عن أن تكون كلية.

وإن قيل: نعني بالافتقار أنَّه لا يوجد هذا إلاَّ مع هذا.

قيل: ولم قلتم: إن مثل هذا ممتنع على الواجب بنفسه؟ فإن الممتنع عليه أن يكون فاعلاً، أو علة فاعلة، إذا قيل بإمكان علة فاعلة لا تفعل بالاختيار. فأمَّا كونه لا يكون وجوده مستلزماً للوازم لا يكون موجوداً إلاَّ بها، فالواجب بنفسه لا ينافي ذلك، سواء سميت صفات أو أجزاء أو ما سميت.

ويظهر هذا **بالوجه الثالث**: وهو أنَّ النافي لمثل هذا التلازم، إن كان متفلسفاً فهو يقول: إن ذاته مستلزمة للممكنات المنفصلة عنه فكيف يمتنع أن تكون مستلزمة لصفاته اللازمة له، أو لما هو داخل في مسمَّى اسمه؟ وهو أيضاً يسلم أنَّ ذاته تستلزم كونه واجباً وموجودا،/ وعاقلاً ومعقولاً وعقلاً، ولذيذاً وملتذاً به، ومحبًّا لذاته ٢٢١/٤ ومحبوباً لها، وأمثال ذلك من المعاني المتعددة.

فإذا قيل: هذه كلها شيء واحد.

قيل: هذا مع كونه معلوم الفساد بالضرورة، لكونه تضمّن أنَّ العلم هو الحب، وأنَّ العالم المحب هو العلم والحب، فإن قُدِّر إمكانه، فقول القائل: إنَّ الجسم ليس بمركب من الهيولي والصورة، ولا من الجواهر المنفردة، بل هو واحد بسيط، أقرب إلى العقل من دعوى اتحاد هذه الحقائق.

وإن كان من المعتزلة وأمثالهم فهم يسلِّمون أنَّ ذاته تستلزم أنَّه حيّ عالم قادر، وإن كان من الصفاتية فهم يسلِّمون استلزام ذاته للعلم والقدرة والحياة وغير ذلك من الصفات، فما من طائفة من الطوائف إلاَّ وهي تضطر إلى أن تجعل ذاته مستلزمة للوازم، وحينئذ فنفي هذا التلازم لا سبيل لأحد إليه، سواء سمِّي افتقاراً أو لم يسم، وسواء قيل: إنَّ هذا يقتضي التركيب أو لم يُقل.

٤/٢٢٢ **الوجه الرابع**: أن يُقال: قول القائل: إنَّ المركب مفتقر إلى كل/ واحد من تلك الأجزاء: أتعني بالمركب تلك الأجزاء، أو تعني به اجتماعها، أو الأمرين، أو شيئاً رابعاً؟ فإن عنيت الأول كان المعنى أنَّ تلك الأجزاء مفتقرة إلى تلك الأجزاء، وكان حاصله أنَّ الشيء المركب مفتقر إلى المركب، وأنَّ الشيء مفتقر إلى نفسه، وأنَّ الواجب بنفسه مفتقر إلى الواجب بنفسه.

ومعلوم أنَّ الواجب بنفسه لا يكون مستغنياً عن نفسه، بل وجوبه بنفسه يستلزم أنَّ نفسه لا تستغني عن نفسه. فما ذكرتموه من الافتقار هو تحقيق لكونه واجباً بنفسه، لا مانع لكونه واجباً بنفسه.

وإن قيل: إنَّ المركب هو الاجتماع، الذي هو اجتماع الأجزاء وتركبها.

قيل: فهذا الاجتماع هو صفة وعرض للأجزاء، لا يقول عاقل: إنَّه واجب بنفسه دون الأجزاء، بل إنما يُقال: هو لازم للأجزاء، والواجب لنفسه هو الذات القائمة بنفسها، وهي الأجزاء، لا مجرد الصفة التي هي نسبة بين الأجزاء، وإذا لم يكن هذا هو نفس الذات الواجبة بنفسها وإنَّما هو صفة لها، فالقول فيه كالقول في غيره مما سميتموه ٤/٢٢٣ أنتم أجزاء، وغايته أن تكون بعض الأجزاء/ مفتقرة إلى سائرها، وليس هذا هو افتقار الواجب بنفسه إلى جزئه.

وإن قيل: إنَّ المركب هو المجموع، أي الأجزاء واجتماعها، فهذا من جنس أن يُقال: المركب هو الأجزاء، لكن على هذا التقدير صار الاجتماع جزءاً من الأجزاء.

وحينئذ فإذا قيل: هو مفتقر إلى الأجزاء، كان حقيقته أنَّه مفتقر إلى نفسه، أي لا يستغني عن نفسه، وهذا حقيقة وجوبه بنفسه، لا مناف لوجوبه بنفسه. وإن عنيت به شيئاً رابعاً، فلا يعقل هنا شيء رابع، فلا بدَّ من تصويره.

ثم هذا الكلام عليه. وإن قال: بل المجموع يقتضي افتقاره إلى كل جزء من الأجزاء.

قيل: افتقار المجموع إلى ذلك الجزء كافتقاره إلى سائر الأجزاء، ذلك الجزء وسائر الأجزاء هي المجموع، فعاد الأمر إلى أنه مفتقر إلى نفسه.

فإن قيل: فأحد الجزأين مفتقر إلى الآخر، أو قيل: الجملة مفتقرة إلى كل جزء إلى آخره.

قيل: أولا: ليس هذا هو حجتكم، فإنّما ادعيتم افتقار الواجب بنفسه إلى جزئه./ ٤/ ٢٢٤

وقيل: ثانيا: إن عنيت بكون أحد الجزأين مفتقراً إلى الآخر: أن أحدهما فاعل للآخر أو علة فاعلة له، فهذا باطل بالضرورة، فإنَّ المركّبات الممكنة ليس أحد أجزائها علة فاعلة للآخر، ولا فاعلاً له باختياره، فلوْ قُدِّر أنَّ في المركبات ما يكون جزؤه فاعلاً لجزئه، لم يكن كلُّ مركب كذلك، فلا تكون القضية كلية، فلا يجب أن يكون مورد النزاع داخلاً فيما جزؤه مفتقر إلى جزئه، فكيف إذا لم يكن في الممكنات شئ من ذلك؟ فكيف يدعى في الواجب بنفسه إذا قدر مركباً أن يكون بعض أجزائه علة فاعلة للجزء الآخر؟

وإن عنيت أن أحد الجزأين لا يوجد إلاَّ مع الجزء الآخر، فهذا إنما فيه تلازمهما، وكون أحدهما مشروطاً بالآخر، وذلك دَوْر معي اقتراني، وهو ممكن صحيح لا بدَّ منه في كل متلازمين، وهذا لا ينافي كون المجموع واجباً بالمجموع.

وإذا قيل في كل من الأجزاء: هل هو واجب بنفسه أم لا؟ قيل: إن أردت: هل هو مفعول معلول لعلة فاعلة أم لا؟ فليس في الأجزاء ما هو كذلك، بل كل منها واجب بنفسه بهذا الاعتبار. وإن عنيت أنَّه هل فيها ما يوجد بدون وجود الآخر،/ فليس فيها ٤/ ٢٢٥ ما هو مستقلٌّ دون الآخر، ولا هو واجب بنفسه بهذا الاعتبار، والدليل دلّ على إثبات واجب بنفسه غني عن الفاعل والعلة الفاعلة، لا على أنَّه لا يكون شيء غني عن الفاعل مستلزماً للوازم.

فلفظ «الواجب بنفسه» فيه إجمال واشتباه، دخل بسببه غلط كثير. فما قام عليه البرهان من إثبات الواجب بنفسه ليس هو ما فرضه هؤلاء النفاة، فإنَّ الممكن هو الذي لا يوجد إلاَّ بموجدٍ يوجده، والواجب هو الذي يكون وجوده بنفسه، لا بموجد يوجده، فكونُه موجوداً بنفسه مستلزماً للوازم، لا ينافي أنْ يكون ذاتاً متصفة بصفات الكمال، وكل من الذات والصفات ملازم للآخر، وكل من الصفات ملازمة للأخرى، وكل ما يسمَّى جزءاً فهو ملازم للآخر.

وإذا قيل: هذا فيه تعدد الواجب.

قيل: إن أردتم تعدد الإله الموجود بنفسه الخالق للممكنات، فليس كذلك. وإن أردتم تعدد معانٍ وصفات له، أو تعدُّد ما سميتموه أجزاء له، فلِمَ قلتم: إنَّه إذا كان كل من هذه واجباً بنفسه، أي هو موجود بنفسه لا بموجد يوجده، مع أن وجوده ملزوم لوجود/ الآخر، يكون ممتنعا؟ ولمَ قلتم: إن ثبوت معنيين، أو شيئين واجبين متلازمين، يكون ممتنعا؟ ٤/٢٢٦

وهذا كما تقوله المعتزلة: إنكم إذا أثبتم الصفات قلتم بتعدد القديم.

فيُقال لهم: إن قلتم: إنَّ ذلك يتضمن تعدد آلهة قديمة خالقة للمخلوقات، فهذا التلازم باطل.

وإن قلتم: يستلزم تعدد صفات قديمة للإله القديم.

فلم قلتم: إنَّ هذا محال؟

فعامة ما يلبِّس به هؤلاء النفاة ألفاظ مجملة متشابهة، إذا فُسِّرت معانيها، وفُصِّل بين ما هو حق منها وبين ما هو باطل زالت الشبهة، وتبين أنَّ الحق الذي لا محيد عنه هو قول أهل الإثبات للمعاني والصفات.

الوجه الخامس: أن يُقال: قولك: إنَّ المركب مفتقر إلى كل واحد من تلك الأجزاء، ضرورة استحالة وجود المركب دون أجزائه، ليس في ما يدلُّ على افتقار المركب إلى أجزائه، فإن كونه يستحيل/ وجوده دون الأجزاء، يقتضي أنَّه لا يوجد بدونها، بل لا يوجد إلاَّ وهي موجودة. ٢٢٧/٤

وكون الشيء لا يوجد إلا مع الشيء، لا يقتضي افتقاره إليه، بل إنما يكون مفتقراً إليه إذا كان لا يوجد إلاَّ به، ألا ترى أن المتضايفين لا يوجد أحدهما دون الآخر، ولا يُقال: إنَّ أحدهما مفتقر إلى الآخر كالبنوة والأبوة، بل كلاهما معلول علةٍ منفصلة، فمعلولا العلة لا يوجد أحدهما دون الآخر، وهما جميعاً مفتقران إلى العلة، ليس أحدهما مفتقراً إلى الآخر، فإذا قُدِّر أنَّه لا علة لهما، لم يكن أحدهما مفتقراً إلى الآخر ولا إلى علة.

الوجه السادس: أن يُقال: قولك: «وكل منهما غير مفتقر إليه» خطأ ظاهر. فإنَّه ليس من ضرورة كون المركب متوقفاً على كلٍّ من أجزائه، أن لا يكون شيء من تلك الأجزاء متوقفاً عليه. وذلك أن المركب: إن أُريد به نفس الأجزاء المجتمعة، كان المعنى: أنَّ المجتمع متوقف على المجتمع، أو أن كل جزء متوقف على سائر الأجزاء، أو على جزء آخر؛ أو على نفسه، وأيّ شيء فُرض من ذلك لم يلزم أن يكون أحد الجزأين هو المفتقر دون الآخر، وإن قُدِّر أن المركب هو الاجتماع، أو الاجتماع مع الأجزاء، فإنه إذا قُدر أنها متلازمة، لم يكن/ أحد الأجزاء واجباً بنفسه، بمعنى إمكان وجوده دون سائر الأجزاء، لا الاجتماع ولا غيره، بل لا يوجد شيء منها إلاَّ بالآخر، فلا يكون شيء من الأجزاء غير مفتقر إلى المركب، بل كل منها مفتقر إليه. ٢٢٨/٤

وهذا لا يُقاس بالواحد مع العشرة، الذي يمكن وجوده دون وجود العشرة، فإنَّ أجزاء العشرة ليست متلازمة، وإنَّما الكلام في أمور متلازمة لا يمكن وجود بعضها دون بعض، كالصفات اللازمة للرب تعالى.

وما سمَّاه النفاة أجزاء فإنَّه لا يمكن وجود صفة من تلك الصفات دون الذات، بل ولا دون الصفة الأخرى، وكذلك ما سموه جزءاً لا يمكن وجوده دون الجميع ولا دون جزء آخر، فامتنع أن يُقال: إنَّ كلّ جزء من الأجزاء غير مفتقر إلى المجموع المركب، مع أنَّ المجموع المركب مفتقر إليه، بل إذا سمِّي هذا التلازم افتقاراً فافتقار الصفة وما سموه جزءًا إلى المجموع أعظم من افتقار الذات الواجبة بنفسها، أو ما سمَّوه المجموع المركب الواجب بنفسه إلى الصفة أو الجزء، فإنَّ المجموع هو الواجب بنفسه الذي لا يقبل العدم أصلا، وكل جزء من أجزائه فلا يُتصور وجوده بدون وجود الآخر، وهذا كما يقولون: إنَّ الحيوانية والناطقية جزء من الإنسانية، ومع هذا يمتنع وجود الجزء دون هذه الماهية المركبة، وكذلك يقولون: إن الجسم مركب من المادة والصورة،/ ويمتنع وجود أحدهما بدون الجسم، بل والجوهر الفرد عند عامة القائلين به يمتنع وجوده بدون وجود الجسم. ٤/٢٢٩

الوجه السابع: أن يُقال: قولك: «إن المركب الواجب بنفسه مفتقر إلى كل واحد من أجزائه، ضرورة استحالة وجود المركب دون أجزائه، وكل منها غير مفتقر إليه» كلام باطل، وهو بالعكس أوْلى.

وذلك أن ما قُدِّر أنَّه جزء: إذا كان غير مفتقر إليه لزم أن يكون واجباً بنفسه، وإذا كان واجباً بنفسه، فإمَّا أن يكون مستقلاً لا يتوقف على وجود الجزء الآخر ولا الجملة، أو لا بدَّ له من ذلك، فإن كان مستقلاً بنفسه لا يتوقف على جزء آخر ولا على المجموع، لزم تعدد الأمور الواجبة بنفسها المستقلة، التي يستغني بعضها عن بعض، ولا يتوقف واحد منها على الآخر ولا على الجملة.

ومعلوم أنَّه إذا كان هذا جائزاً لزم أن يكون هناك مجموع كل منه واجب بنفسه، والمجموع واجب بتلك الواجبات، فإذا قُدِّر تعدد الواجب بنفسه كان هذا مبطلاً لأصل هذا الكلام، فضلاً عن فروعه. / ٤/ ٢٣٠

ومع تقدير تعدده يمتنع عدم تعدده، فيكون الدليل الذي استدلَّ به على نفي التركيب مستلزماً لثبوت التركيب، فيكون دليله يدل على نقيض مطلوبه، وهذا أبلغ ما يكون في بطلان قوله.

وإن قُدِّر أنَّ للمجموع حقيقة غير تلك الأفراد فإنَّ ما لزم الواجب كان واجباً، ويبقى حينئذ الكلام في أنَّ المجموع إن كان زائداً على العدد إنما وجوبه بالعدد نزاع لا فائدة فيه، فإنه إذا قُدِّر عشرة كل منهم واجب بنفسه، لزم أن تكون العشرة واجبة قطعاً، وإذا كان كلُّ من العشرة لا يقبل العدم لنفسه، فالعشرة لا تقبل العدم بطريق الأوْلى والأحرى.

وانضمام الواجب بنفسه إلى الواجب بنفسه: إذا قُدِّر ذلك، لا يوجب ضعفاً لأحدهما، بل نفس ذلك الاجتماع هو من لوازم وجودهما بطريق الأوْلى والأحرى. وإذا قُدِّر أنَّ اتصال بعضها ببعض من لوازم وجودها الواجب بنفسه لم يكن ممتنعاً، فإنَّ الواجب بنفسه على هذا التقدير لا يمتنع أن يكون له لوازم وملزومات واجبة./ ٤/ ٢٣١

ومن العجب أنَّ هؤلاء القوم، كهذا وأمثاله من الخائضين في واجب الوجود على طريقة ابن سينا وأمثاله، الذين جعلوا التركيب عمدتهم في نفي ما ينفونه، يوردون في طريق إثبات واجب الوجود أسولة تفسد ما ذكروه في انتقاء التركيب بالضرورة، وهي لا تفسد امتناع التسلسل، وهم مع ذلك يوردونها في طريق إثباته إشكالاً على إبطال القول بالتسلسل، الذي جعلوه مقدمة من مقدمات إثباته، حتى يبقوا دائماً في نصرة

التعطيل بالباطل، وهم إذا نصروا الإثبات ببعض ما نصروا به التعطيل، كان فيه كفاية وبيان لفساد التعطيل.

وبيان ذلك: أنَّهم لما أثبتوا واجب الوجود جعلوا إثباته موقوفاً على إبطال التسلسل، لما قالوا: إنَّ الممكن لا بدَّ له من مرجح مؤثر، ثمَّ إما أن يتسلسل الأمر حتى يكون لكل ممكن مرجح ممكن، فتتسلسل العلل والمعلولات الممكنة، أو ينتهي الأمر إلى واجب لنفسه ثمَّ قالوا: لم لا يجوز أن يكون التسلسل جائزاً؟ كما قد تكلم على هذا في غير هذا الموضع.

ومن أعظم أسولتهم قولهم: لم لا يكون المجموع واجباً بأجزائه المتسلسلة، وكل منها واجب بالآخر؟ وهذا السؤال ذكره الآمدي،/ وذكر أنَّه لا يستطيع أن يجيب عنه، ٤/ ٢٣٢ ومضمونه: وجوب وجود أمور ممكنة بنفسها، ليس فيها ما هو موجود واجب بنفسه، لكن كل منها معلول للآخر، والمجموع معلول بالأجزاء.

ومن المعلوم أنَّا إذا فرضنا مجموعاً واجباً بأجزائه الواجبة التي لا تقبل العدم، كان أوْلى في العقل من مجموع يجب بأجزاء كلٍّ منها ممكن لا يوجد بنفسه، فإنَّ المحتاج إلى الممكنات أوْلى بالإمكان. أما الذي يكون وجوده لازماً للواجبات فلا يمكن عدمه.

والعقل الصريح الذي لم يكذب قطّ يعلم أنَّ المركب المجموع من أجزاءٍ كل منها ممكن لا وجود له بنفسه هو أيضاً ممكن لا وجود له، وأمَّا المركب من أجزاء كل منها واجب بنفسه، فإنَّه لا يمتنع كونه واجباً بنفسه، أي بتلك الأجزاء التي كل منها واجب.

وإذا قيل: الاجتماع نفسه مفتقر إلى تلك الأجزاء التي كل منها واجب بنفسه. كان ذلك نزاعاً لفظيا.

والمقصود أنَّ العقل يصدِّق بإمكان هذا ولا يصدق بإمكان أجزاء كل منها ممكن، والمجموع واجب بها. وهؤلاء قلبوا الحقائق العقلية:/ فقالوا: إذا اجتمعت واجبات ٤/ ٢٣٣ بأنفسها صارت ممكنة، وإذا اجتمعت ممكنات بأنفسها صارت واجبة، فإذا تكلَّموا في

نفي الصفات الواجبة لله، جعلوا كون المركب يستلزم أجزاءه موجباً لامتناع المركَّب الذي جعلوه مانعاً من العلو والتجسيم ومن ثبوت الصفات، ولا يوردون على أنفسهم ما أوردوه في إثبات واجب الوجود، وإيراده هنا أَوْلى لأنَّ فيه مطابقة لسائر أدلَّة العقل، مع تصديق ما جاءت به الرسل، وما في ذلك من إثبات صفات الكمال لله تعالى، بل وإثبات حقيقته التي لا يكون موجوداً إلاَّ بها، فكان يمكنهم أن يقولوا: لم لا يجوز أن يكون المجموع الواجب، أو المركب الواجب، أو الجملة الواجبة واجبة بوجوب كلِّ جزء من أجزائها، التي هي واجبة بنفسها لا تقبل العدم؟

وكان هذا خيراً من أن يقولوا: لم لا يجوز أن يكون المجموع، الذي كلّ من أجزائه ممكن بنفسه، هو واجباً بنفسه، أو واجباً بأجزائه؟.

وهذا الآمدي -مع أنه من أفضل من تكلم من أبناء جنسه في هذه الأمور، وأعرفهم بالكلام والفلسفة- اضطرب وعجز عن الجواب عن/ الشبهة الداحضة القادحة في إثبات واجب الوجود[1]، وهو دائماً يحتجّ بنظيرها الذي هو أضعف منها، على نفي العلو وغيره من الأمور الثابتة بالشرع والعقل، ويقول: إنَّ ذلك يستلزم التجسيم، وأنَّ المخالفين في الجسم جهَّال. ٤/ ٢٣٤

---

(١) في هامش (هـ) أما هذا الموضع كتب تعليق طويل نصه كما يلي: «ومن أعجب خذلان المخالفين للسنة تضعيفهم للحجة إذا نصر بها حق، وتقويتها إذا نصر بها باطل، فهؤلاء الذين ينفون علو الله على خلقه ونحو ذلك تارة هم ينقضون الحجج، التي بها يحتجون كما فعله عمر الرازي والآمدي ونحوها، وتارة كل طائفة تبطل بالفعل الطريقة العقلية التي اعتمدت عليها الأخرى فليسوا متفقين على طريقة واحدة وهذا يبين خطأهم كلهم من وجهين من جهة العقل الصريح الذي بين به كل قوم فساد قول الآخرين ومن جهة أنه ليس معهم معقول اشتركوا فيه. وهذا بخلاف أهل الإثبات ففحول المتكلمين كأبي علي وأبي هاشم وعبدالجبار والأشعري والقاضي أبو بكر وأبو المعالي وأبو الحسين البصري (كذا والصواب: والقاضي أبي بكر وأبي المعالي وأبي الحسين..) وابن عقيل والغزالي يبطلون طرق الفلاسفة التي بنوا عليها النفي منهم من يبطل أصولهم المنطقية» (رشاد)، قلت: هذا الكلام ملخص من كلام ابن تيمية في الدرء (٤/ ٢٧٧-٢٧٩).

ولو أعطى النظر حقه، لعلم أنَّ الجهل المركب، فضلاً عن البسيط، أجدر بمن سلك مثل تلك الطريق، فإنَّ من شك في أوضح الأمرين وأبينهما في العقل وفي أمر لم يشك أحد من الأولين والآخرين فيه، كان أوْلى بالجهل ممَّن قال بها قالت به الأنبياء والرسل وأتباعهم، وسائر عقلاء بني آدم من الأولين والآخرين، وعُلم ثبوته بالبراهين اليقينية.

وذلك أنَّه لم يجوِّز أحد من بنى آدم وجود فاعل للعالم، ولذلك الفاعل فاعل إلى ما لا ٤/٢٣٥ نهاية له، من غير أن يكون هناك فاعل موجود/ بنفسه، فمَن شك في جواز هذا أو عَجَزَ عن جواب شبهة مجوِّزة، كان جهله بيِّنا، وكان أجهل من أفحش الناس قولاً بالباطل المحض من التشبيه والتجسيم، حتى لو فُرض القول الذي يُحكى عن غالية المنتقصة لله من اليهود وغيرهم، مثل الذين يصفونه بالبكاء والحزن، وعض اليد حتى جرى الدم، ورمد العين، وباللغوب والفقر والبخل، وغير ذلك من النقائص التي يجب تنزه الله تعالى عنها، سبحانه وتعالى عمَّا يقول الظالمون علواً كبيراً.

فإذا قُدِّر واجب بنفسه موصوف بهذه النقائص، لم يكن هذا أبعد في العقل من وجود فاعل موجوداً بنفسه، له فاعل ليس موجوداً بنفسه، إلى ما لا يتناهى. فإن هذا وصف لجميع الفاعلين بالعدم الذي هو غاية النقص، فإن غاية النقص أنَّه يرجع إلى أمور عدمية، فكيف عدم كل ما يقدَّر فاعلا للعالم؟.

فتبين أن هؤلاء الذين يدَّعون العقليات التي تعارض السمعيات، هم من أبعد الناس عن موجب العقل ومقتضاه، كما هم من أبعد الناس عن متابعة الكتاب المنزل والنبي المرسل، وأن نفس ما به يقدحون في أدلة الحق، التي توافق ما جاء به الرسول، لو قدحوا ٤/٢٣٦ به فيما يُعارض ما جاء به الرسول، لسلموا عن التناقض، وصح نظرهم وعقلهم واستدلالهم، ومعارضتهم صحيح المنقول وصريح المعقول بالشبهات الفاسدة./

[كلام الآمدي في مسألة: هل وجوده تعالى زائد على ذاته أم لا؟ والتعليق عليه]

ومن أعجب الأشياء أن هذا الآمدي لمّا تكلم على مسألة: هل وجوده زائد على ذاته أم لا؟ ذكر[(١)]: «**حجة من قال: لا يزيد وجوده على ذاته**[(٢)]» فقال[(٣)]: «**احتجوا بأنه لو كان زائداً**[(٤)] **على ذاته لم يخل: إما أن يكون واجباً أو ممكناً، لا جائز أن يكون واجباً لأنه مفتقر إلى الذات، ضرورة كونه صفة لها، ولا شيء من المفتقر إلى غيره يكون واجباً، فإذاً وجودُه لو كان زائداً على ذاته لما كان واجباً، فلم يبق إلاَّ أن يكون ممكناً، وإذا كان ممكناً فلا بدَّ له من مؤثر، والمؤثر**[(٥)] **فيه إمَّا الذات أو خارج (عنها، والأول ممتنع، لأنه يستلزم كون الذات قابلة وفاعلة، ولأن المؤثر في الوجود)**[(٦)] **لا (بدَّ أن يكون موجوداً، فتأثيرها في وجودها يفتقر إلى وجودها)**[(٧)]**، فالوجود مفتقر**

---

(١) أبكار الأفكار، (١/ ١٧٣-١٧٤) نسخة رقم (١٩٥٤) (ظ٢٦) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) أبكار: أما حجة من قال بأن وجوده لا يزيد على ذاته.

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٤) أبكار: أنه لو كان وجوده زائداً.

(٥) أبكار: من مؤثر كما سبق والمؤثر.

(٦) ما بين ( ) في أبكار: أو خارج عنها، فإن كان الأول فهو ممتنع لوجهين: الأول: أن الذات بسيطة لا تركيب فيها، وهي قابلة للوجود (في نسخة رقم ١٩٥٤ لا وجود، وهو تحريف)، فلو كانت مؤثرة لكانت قابلة وفاعلة فلها قوتان، قوة القبول وقوة الفعل، والبسيط الواحد ليس له قوتان مختلفتان، فإن الكلام في قبوله للقوتين المختلفتين كالكلام في الأول، وهو تسليم ممتنع. الثاني: أنها لو كانت مؤثرة في الوجود، فالمؤثرة في الوجود.

(٧) ما بين ( ) في أبكار: لا بد وأن يكون موجوداً على ما تقدم، فإذن تأثير الماهية في وجودها مفتقر إلى وجودها.

٤/٢٣٧ إلى/ نفسه، وهو محال. (وإن كان المؤثر غيرها، كان الوجود الواجب مستفاداً له من غيره، فلا يكون الوجود واجباً بنفسه)[١]».

ثم قال[٢]: «وهذه الحجة ضعيفة، إذ لقائل[٣] أن يقول: ما المانع من كون الوجود الزائد على الماهية واجباً لنفسه. قولكم: لأنَّه مفتقر إلى الماهية، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجباً لنفسه، قلنا: لا نسلم[٤] أنَّ الواجب لنفسه لا يكون مفتقراً إلى غيره[٥]، بل الواجب لنفسه هو الذي لا يكون مفتقر[٦] إلى مؤثر فاعل، ولا يمتنع أن يكون موجباً بنفسه[٧]، وإن كان مفتقراً إلى القابل، فإنَّ الفاعل الموجب بالذات لا يمتنع توقف تأثيره على القابل[٨]، وسواء كان اقتضاؤه بالذات لنفسه، أو لما هو ٤/٢٣٨ خارج عنه، وهذا كما يقوله الفيلسوف في/ العقل[٩] الفعّال بأنه[١٠] موجب بذاته

(١) ما بين ( ) في أبكار: وإن كان الثاني وهو أن يكون المؤثر في الوجوه غير ماهية واجبة الوجود فوجود واجب الوجود مستفاد له من غيره. وكل ما استفاد وجوده من غيره فليس واجباً لذاته، وهذه المحالات إنما لزمت من كون وجوده زائداً على ذاته فلا يكون زائداً.

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة، (١/ ١٧٤) (نسخة رقم ١٩٥٤)، ظ٢٦-ص٢٧ (نسخة رقم ١٦٠٣).

(٣) أبكار: إذ القائل..

(٤) أبكار: لا يكون واجباً لذاته لا نسلم.

(٥) أبكار: لغيره.

(٦) أبكار: هو الذي لا يفتقر.

(٧) أبكار: لنفسه.

(٨) أبكار نسخة رقم (١٩٥٤): إلى القابل (وهو تحريف) وفي (ر): الكلمة غير منقوطة.

(٩) أبكار نسخة رقم (١٩٥٤): في الفعل وهو تحريف.

(١٠) أبكار: فإنه.

للصور الجوهرية والأنفس الإنسانية، وإن كان ما اقتضاه لذاته متوقفاً على وجود الهيولي القابلة».

قال[1]: «**وإن سلمنا أنه لا بدَّ وأن يكون ممكناً، ولكن لا نسلم أنَّ حقيقة الممكن هو المفتقر إلى المؤثر، بل الممكن هو المفتقر إلى الغير، والافتقار إلى الغير أعمّ من الافتقار إلى المؤثر، وقد تحقق ذلك بالافتقار إلى الذات القابلة**».

فيُقال: ففي هذا الكلام جوَّز أن يكون الوجود الواجب مفتقراً إلى الماهية، وذكر أنَّ الواجب بنفسه هو الذي لا يفتقر إلى المؤثر، ليس هو الذي لا يفتقر إلى الغير، وأن كونه ممكناً -بمعنى افتقاره إلى الغير لا إلى المؤثر- هو الإمكان الذي يوصف به الوجود الواجب المفتقر إلى الماهية.

وهذا الذي قاله هو بعينه يُقال له فيما ذكره هنا حيث **قال**: «**إنَّ المجموع مفتقر إلى كلٍّ من أجزائه والمفتقر إلى الغير لا يكون واجباً بنفسه لأنه ممكن**». / ٤/٢٣٩

فيُقال له: لا نسلم أن المفتقر إلى الغير على الإطلاق لا يكون واجباً بنفسه، بل المفتقر إلى المؤثر لا يكون واجباً بنفسه، وافتقار المجموع إلى كلٍّ من أجزائه ليس افتقاراً إلى مؤثر بل إلى الغير، كافتقار الوجود إلى الماهية إذا فُرض تعددها.

ويُقال: قولك: «**إنَّ المجموع يكون ممكناً**» أتعني بالممكن ما يفتقر إلى مؤثر؟ أم ما يفتقر إلى الغير؟

فإن قلت الأول كان باطلاً، وإن قلت الثاني، فلم قلت إنَّ الواجب بنفسه الذي لا يفتقر إلى فاعل لا يكون ممكنا، بمعنى أنه يفتقر إلى غير لا إلى فاعل؟

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة، (١/ ١٧٤-١٧٥) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٢٧) نسخة رقم (١٦٠٣).

فهذا الكلام الذي ذكره هو بعينه يجيب به نفسه عمَّا ذكره هنا بطريق الأوْلى والأحرى، فإن توقف المجموع الواجب بأجزائه على كل من أجزائه لا ينفي وجوبه بنفسه، التي هي المجموع مع الأجزاء. أمَّا توقف الوجود على الماهية المغايرة له، فإنَّه يقتضي توقف الوجود الواجب على ما ليس داخلاً فيه. / ٤/ ٢٤٠

ومعلوم أن افتقار الشيء إلى جزئه ليس هو كافتقاره إلى ما ليس جزأه، بل الأول لا ينفي كمال وجوبه، إذ كان افتقاره إلى جزئه ليس أعظم من افتقاره إلى نفسه، والواجب بنفسه لا يستغني عن نفسه، فلا يستغني عمَّا هو داخل في مسمَّى نفسه. أما إذا قُدِّر وجود واجب وماهية مغايرة له، كان الواجب مفتقراً إلى ما ليس داخلاً في مسمَّى اسمه، فمن جوَّز ذاك كيف يمنع هذا؟

ولهذا كان قول مثبتة الصفات خيراً من قول أبي هاشم وأمثاله من المعتزلة وأتباعهم، الذين قالوا: إنَّ وجودَ كل موجودٍ في الخارج مغاير لذاته الموجودة في الخارج، وأنَّ وجود واجب الوجود زائد على ماهيته، وإن كان قد وافقه على ذلك طائفة من أهل الإثبات في أثناء كلامهم، حتى من أصحاب الأئمة الأربعة أحمد وغيره، كابن الزغواني، وهو أحد قولي الرازي، بل هو الذي رجّحه في أكثر كتبه، وكذلك أبو حامد.

فإبطال مثل هذا التركيب أوْلى من إبطال ذاك، وأدنى الأحوال أن يكون مثله، فإنَّ من قال: إن الوجود زائد على الماهية،/ لزمه أن يجعل الماهية قابلة للوجود، والوجود صفة لها، فيجعل الوجود الواجب صفة لغيره، والصفة مفتقرة إلى محلها، وهذا الافتقار أقرب إلى أن تكون الصفة ممكنة، من افتقار الجميع إلى جزئه، فإنَّ افتقار الجميع إلى نفسه لا ينافي وجوبه بنفسه، فكيف افتقاره إلى صفته اللازمة له، وإلى ما يُقدّر أنه جزؤه الذي لا يُوجد إلاَّ في ضمن نفسه؟ وأمَّا افتقار الصفة إلى الموصوف فأدلُّ على إمكان ٤/ ٢٤١

الصفة بنفسها، فإذا كان الوجود الواجب لا يمتنع أن يكون صفة لماهية، فكيف يمتنع أن يكون مجموعاً؟

وغاية ما يُقال: إنَّ الاجتماع صفة للأجزاء المجتمعة الموجودة الواجبة. ومعلوم أنَّ صفة الأجزاء الواجبة بنفسها أوْلى أن تكون موجودة واجبة، من صفة الماهية التي هي في نفسها ليست وجوداً.

فهذا الذي ذكره هناك حجَّة عليه هنا، مع أنه يمكن تقريره بخير مما قرره به، فإنه قد يُقال: إن هذا تقرير ضعيف.

وذلك أنه قال: «**لا نسلّم أنَّ الواجب لنفسه لا يكون مفتقراً إلى غيره، فإنَّ الواجب لنفسه هو الذي لا يكون مفتقراً إلى مؤثر فاعل، ولا يمتنع أن يكون موجباً بنفسه، وإن كان مفتقراً إلى القابل، فإن/ الفاعل الموجب بالذات لا يمتنع توقف تأثيره على القابل**[1] **وسواء كان اقتضاؤه بالذات لنفسه أو لما هو خارج عنه، وهذا كما يقول الفيلسوف في العقل الفعَّال بأنَّه موجب بذاته للصور الجوهرية والأنفس الإنسانية، وإن كان ما اقتضاه لذاته متوقفاً على وجود الهيولي القابلة**». ٢٤٢/٤

فقد يُقال: إنَّ هذا التقرير ضعيف لوجوه:

أحدها: أنَّ الكلام فيما هو واجب بنفسه، لا فيما هو موجب لغيره أو فاعل له، وإذا قُدِّر أنَّ الموجب الفاعل يقف على غيره، لم يلزم أن يكون الواجب بنفسه يقف على غيره.

---

(١) بعد كلمة «القابل» بياض في (ش)، (ص)، (ط) بمقدار كلمتين، وأمام هذا البياض في هامش (ط) كتب: «كذا بالأصل». والكلام الموجود في نسخة (ق) بعد ذلك هو نفس الكلام الذي سبق إيراده من قبل (ص٢٣٨-٢٣٩) وهو ساقط من جميع النسخ ما عدا (ق) إذ أن الكلام بين قوسين: (٢-٢) ساقطة منها كلها، ويبدأ الكلام بعد ذلك بعبارة: فقد يقال (رشاد).

الثاني: أنَّ الموجب الفاعل لا تقف نفسه على غيره، وإنما يقف تأثيره، ولا يلزم من توقف تأثيره على غيره توقفه. وهذا كما ذكره من التمثيل بالعقل الفعَّال، فإنَّ أحداً لا يقول: إنَّ نفسه تتوقف على غيره الذي يقف عليه تأثيره، فإذا كان هذا في الموجب فكيف بالواجب؟ بل هم يقولون: إنَّ نفس إيجابه يتوقف على غيره، بل وصول الأثر إلى المحل يتوقف على استعداد المحل. / ٤/٢٤٣

الثالث: أن هذا التمثيل يمكن في غير الواجب بنفسه، أما هو سبحانه وتعالى فلا يُتصور أن تقف ذاته على غيره، ولا فعله على غيره، فإنَّ القوابل هي أيضاً من فعله، فالكلام في فعله للمقبول لها، كالكلام في فعله للقابل، فكلُّ ما سواه فقير إليه مفعول له، وهو مستغن عن كلِّ ما سواه من كل وجه، بخلاف الفاعل المخلوق الذي يتوقف فعله على قابل، فإنَّه فعل مفتقر إلى شئ منفصل عنه، لكن يمكن أن يُجاب عنه بأن يُقال: إذا كان الموجب لغيره المتوقف إيجابه على غيره لا يمنع أن يكون موجباً بنفسه، كما قالوا في العقل الفعَّال، فأن يكون توقف إيجابه على غيره لا يمنع أن يكون واجباً بنفسه أوْلى وأحرى، فإنَّ الموجب لغيره واجب وزيادة، إذ لا يُوجد إلاَّ ما هو موجود، ولا يوجب إلاَّ ما هو واجب.

والعقل الفعَّال يقولون: هو واجب بغيره، وهو موجب بغيره، لا واجب بنفسه. ومقصوده أنَّ الوجوب والإيجاب بالذات، لا يمنع توقف ذلك على غيره، وإنما يمنع كونه مفعولاً للغير.

وتلخيص الكلام: أنَّه إذا قيل: إنَّ الوجود زائد على الماهية، كانت الماهية محلاً للوجود الواجب، فيكون الواجب لنفسه مفتقراً إلى قابل لا إلى فاعل.

فنقول: الواجب هو الذي لا يكون مفتقراً إلى فاعل، ليس هو الذي لا يكون مفتقراً إلى قابل، فإنَّ الذي قام عليه قطع التسلسل أنَّ الواجب لا فاعل له ولا علة./ ٤/ ٢٤٤

أما كون الوجود الواجب له محل، هو موصوف به أم لا؟ فذاك كلام آخر. لكنه عضّد ذلك بأن الإيجاب بالذات لا ينافي كون الموجب له محل يقبله، فكذلك الوجوب بالذات لا ينفي أن يكون له محل يقبله، واستشهد بالعقل الفعَّال، لكنهم يقولون: العقل الفعال ليس بموجب بالذات، وأمَّا الرب الموجب بالذات فليس له محل يقبله.

فتبين أن الاستشهاد بهذا لا يصح، وليس التمثيل به مطابقا.

والمقصود هنا أن الذي يعتمد عليه هو وأمثاله في نفي ما يسمونه التركيب، هم أنفسهم قد أبطلوه في مواضع أُخر، واحتجُّوا به في موضع آخر، وهو حيث احتجوا به أضعف منه حيث أبطلوه.

[كلام الآمدي عن إبطال التركيب]

وكذلك ما ذكره من الوجه الثاني على إبطال التركيب، فإنه قال[1]: «**الوجه الثاني: -في امتناع كونه مركباً من الأجزاء- أنَّ تلك الأجزاء[2] إما أن تكون واجبة الوجود لذاتها، أو ممكنة، أو البعض واجباً والبعض ممكناً، لا جائز أن يُقال بالأول، على ما سيأتي تحقيقه في إثبات الوحدانية، وإن كان الثاني أو الثالث، فلا يخفى أنَّ المفتقر إلى الممكن المحتاج إلى الغير أوْلى بالإمكان والاحتياج، والممكن المحتاج لا يكون واجباً لذاته، وما لا يكون واجباً لذاته لا يكون إلها**». / ٤/ ٢٤٥

---

(١) أبكار الأفكار، (١/ ٤٧٢) نسخة رقم (١٩٥٤) (ظ٧١) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) أبكار: الثاني أن تلك الأجزاء (والجملة الاعتراضية توضيح من ابن تيمية) (رشاد).

[رد ابن تيمية عليه من وجوه]

قلت: ولقائل أن يقول: هذا الوجه أيضا فاسد من وجوه:

أحدها: أن يُقال: لم لا يجوز أن تكون تلك الأجزاء كلها واجبة.

قوله: «على ما سيأتي تحقيقه في مسألة التوحيد».

يُقال له: الذي ذكرته فيما بعد في مسألة التوحيد هي الطريقة المعروفة لابن سينا وأتباعه من الفلاسفة، وهي وجهان: أحدهما: مبناه على أنَّ المركب يفتقر إلى أجزائه، وهذا هو الوجه الأول الذي ذكرته هنا، فصار مدار هذا الوجه الثاني على الأول، فلم يذكر إلاَّ الأول، وقد تبين فساده.

الوجه الثاني الذي ذكرته في التوحيد: مبناه على كون الوجوب يصير معلولاً، وهذا هو الذي ذكرته في كون الوجود الواجب لا يزيد على الماهية، لئلا يكون معلولاً للماهية. وأنتَ قد أفسدت هذا الوجه، وما أفسدته به يفسد الآخر أيضا.

فتبين أنَّ ما ذكرته في مسألة التوحيد يعود إلى وجهٍ واحد. وأنت قد قدمت فساده، فالحوالة على ما سيأتي وما سيأتي منه ما هو مكرر، فكلاهما فاسد.

وهو دائماً في كلامه يذكر فساد هذه الطريقة، حتى أنَّه لما استدلت الفلاسفة -أتباع ابن سينا وغيرهم- على أن الأجسام ممكنة بهذه/ الطريقة، واستدل بها طائفة على حدوث العالم، وهذا أول طريقة ذكرها في حدوث العالم **فقال**[1]: «**قد**[2] **احتجَّ**

٢٤٦/٤

(١) أبكار الأفكار، (٢/ ٣١٥) نسخة رقم (١٩٥٤) (ظ١٩١) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) أبكار: وقد.

الأصحاب بمسالك: الأول: قولهم[١]: العالم ممكن الوجود بذاته، وكل ممكن بذاته فهو محدث[٢]».

وقرر الإمكان بأن قال[٣]: «**أجسام العالم مؤلفة ومركبة، لما سبق[٤] بيانه في الأجسام، وكل ما كان مؤلفاً مركباً[٥] فهو مفتقر إلى أجزائه، وكل مفتقر إلى غيره لا يكون واجباً بذاته[٦]، فالأجسام ممكنة لذواتها، والأعراض قائمة بالأجسام ومفتقرة إليها، والمفتقر إلى الممكن أوْلى أن يكون ممكنا**».

ثم ضعّف هذا المسلك: قال[٧]: «**وقولهم[٨]: إنَّ العالم مركّب مسلّم، ولكن ما المانع أن تكون[٩] أجزاؤه واجبة؟ وما ذكروه من/ الدلالة فقد بيَّنا ضعفها في مسألة الوحدانية**». فهنا لما احتجّوا بهذه الدلالة على حدوث العالم ذكر ضعفها، وأحال على ما ذكره في الوحدانية، فكيف يحتج بها بعينها في مثل هذا المطلوب بعينه، وهو كون الأجسام ممكنة لأنها مركبة، ويحيل على ما ذكره في التوحيد. ٤/ ٢٤٧

---

(١) أبكار: المسلك الأول أنهم قالوا.

(٢) أبكار: وكل ممكن الوجود بذاته (سقطت هذه العبارة من نسخة رقم (١٩٥٤) فهو محدث، فالعالم محدث.

(٣) أبكار، (٢/ ٣١٦) نسخة رقم (١٩٥٤) (ظ١٩١) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٤) أبكار: كما سبق.

(٥) أبكار: ومركباً.

(٦) أبكار: لذاته.

(٧) أبكار، (٢/ ٣١٩) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص١٩٢) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٨) أبكار: قولهم.

(٩) ض، أبكار نسخة رقم (١٦٠٣): أن يكون.

ومعلوم أنَّه لو أبطلها حيث تعارض نصوص الكتاب والسنة، واعتمد عليها حيث لا تناقض ذلك، لكان -مع ما فيه من التناقض- أقرب إلى العقل والدين من أن يحتج بها في نفي لوازم نصوص الكتاب والسنة، ويبطلها حيث لا تخالف نصوص الأنبياء.

الوجه الثاني: أن يُقال: أنت أيضاً قد بيّنت في الكلام على إثبات وحدانية الله تعالى فساد هذه الطريقة التي سلكها ابن سينا وغيره من الفلاسفة التي أحلْتَ عليها هنا. وذلك أنه قال[1]: «**الفصل الثاني في امتناع وجود إلهين لكل واحد منهما من صفات الإلهية ما للآخر. وقد احتج النافون للشركة بمسالك ضعيفة: المسلك الأول: وهو ما ذكره الفلاسفة، وذلك أنهم قالوا: لو قُدِّر وجود واجبين كل/ واحد منهما** ٤/٢٤٨ **واجب لذاته، فلا يخلو: إمَّا أن يُقال باتفاقهما من كل وجه، أو باختلافهما من كل وجه، أو باتفاقهما من وجه دون وجه، فإن كان الأول[2] فلا تعدد في مسمَّى واجب الوجود، إذ التعدد والتغاير دون مميّز محال، وإن كان الثاني فما اشتركا في وجوب الوجود، وإن كان الثالث فما به الاشتراك غير ما به الافتراق، وما به الاشتراك إن لم يكن هو وجوب الوجود[3] فليسا بواجبين، بل أحدهما دون الآخر، وإن كان الاشتراك بوجوب الوجود فهو ممتنع لوجهين: الأول: هو أنَّ ما به الاشتراك من وجوب الوجود: إما أن يتم تحققه في كل واحد من الواجبين بدون ما به الافتراق**

---

(١) أبكار الأفكار، (١/ ٥٥٠-٥٥١) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٨٣) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) أبكار: فإن الأول.

(٣) أبكار نسخة رقم (١٩٥٤): قلنا، وهو تحريف.

أو لا يتم دونه، فإن كان الأول[1] فهو محال، وإلاَّ كان المعنى المشترك المطلق متحققاً في الأعيان[2] من غير مخصص، وهو محال. وإن[3] كان الثاني كان وجوب الوجود ممكناً لافتقاره في تحققه إلى غيره، فالموصوف به، وهو ما قيل بوجوب وجوده به، أَوْلى[4] أن يكون ممكنا. الوجه الثاني: أن[5] مسمَّى واجب الوجود إذا كان مركباً من أمرين، وهو وجوب الوجود المشترك، وما به الافتراق، فيكون مفتقراً في وجوده إلى كل واحدٍ من مفردَيْه، وكل/ واحدٍ من المفردَيْن مغاير للجملة المركبة منهما، ولهذا يتصور تعقل كل أحد[6] من الأفراد مع الجهل بالمركب منها، والمعلوم غير المجهول، وكل ما كان مفتقراً إلى غيره في وجوده كان ممكناً لا واجباً لذاته، إذ لا معنى لواجب الوجود لذاته إلاَّ ما لا يفتقر في وجوده إلى غيره، وهذه المحالات إنما لزمت من القول بتعدد واجب الوجود لذاته، فيكون محالاً». ٤/ ٢٤٩

قال[7]: «وربما استروح بعض الأصحاب في إثبات الوحدانية إلى هذا المسلك أيضا[8]، وهو ضعيف. إذ لقائل أن يقول: وإنْ سلّمنا الاتفاق بينهما من وجه،

---

(١) أبكار نسخة رقم (١٦٠٣): الأولى، وهو تحريف.

(٢) أبكار: وإلا لكان المعنى المطلق مشتركاً متحققاً في الأعيان.

(٣) وإن: كذا في (ق)، وفي أبكار. وفي سائر النسخ: فإن.

(٤) أبكار: نسخة رقم (١٩٥٤): أولا، وهو تحريف.

(٥) أبكار: هو أن.

(٦) أحد: كذا في (ق) وفي أبكار. وفي سائر النسخ: واحد.

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة، (١/ ٥٥١-٥٥٢) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٨٣) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٨) أيضاً: ليست في أبكار.

والافتراق من وجه[1]، وأنَّ ما به الاتفاق هو وجوب الوجود، ولكن لمَ قلتم بالامتناع؟ وما ذكرتموه في الوجه الأول إنما يلزم أن لو كان مسمَّى وجوب الوجود معنى وجودياً، وأمَّا بتقدير أن يكون أمراً سلبياً ومعنى عدمياً[2]، وهو عدم افتقار[3] الوجود إلى علة خارجة فلا، فلم قلتم[4] بكونه أمراً وجوديا؟».

ثم بسط الكلام في كونه عدمياً بما ليس هذا موضع الكلام فيه. / ٤/٢٥٠

قال[5]: «وعلى هذا فقد بطل القول بالوجه الثاني، فإنَّه إذا كان حاصل الوجوب يرجع إلى صفة سلب، فلا يوجب ذلك التركيب من ذات[6] واجب الوجود، وإلاَّ لما وُجد بسيط أصلا، فإنه[7] ما من بسيط إلاَّ ويتصف[8] بسلب غيره عنه، وإن سلمنا أنَّ وجوب الوجود أمر وجودي[9]، ولكن ما ذكرتموه من لزوم التركيب فهو[10] لازم، وإن كان واجب الوجود واحداً من حيث أن مسمَّى واجب الوجود مركّب من الذات المتصفة بالوجوب ومن[11] الوجوب الذاتي، فما هو العذر عنه مع اتحاد واجب الوجود فهو العذر[12] مع تعدده».

---

(١) عبارة «والافتراق من وجه» ساقطة من نسختي أبكار.

(٢) عبارة «ومعنى عدمياً» ساقطة من نسختي أبكار.

(٣) أبكار نسخة رقم (١٦٠٣): افتقاد، وهو تحريف.

(٤) أبكار: خارجة وإلا فلم قلتم، وهو تحريف.

(٥) أبكار الأفكار، (١/ ٥٥٣-٥٥٤) نسخة رقم (١٩٥٤) (ظ٨٣) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٦) أبكار: في ذات.

(٧) أبكار: فإن.

(٨) أبكار: إلا ومتصف.

(٩) أبكار: وصف وجودي.

(١٠) فهو: ليست في أبكار.

(١١) ومن: كذا في (ق) وفي أبكار. وفي سائر النسخ: من.

(١٢) أبكار: هو العذر

[تعليق ابن تيمية]

قلت: الوجه الأول ذكره الرازي قبله في إبطال هذا، والوجه الثاني ذكره الرازي - كما ذكره الشهرستاني قبله- وهو أنَّ هذا منقوض بمشاركة واجب الوجود لسائر الموجودات في مسمَّى الوجود، وامتيازه عنها بوجوب الوجود، فقد صار فيه على أصلكم ما به الاشتراك وما به الامتياز. / ٤/ ٢٥١

والآمدي يقول: إنَّ وجوب الوجود بالاشتراك اللفظي، وقاله قبله الشهرستاني والرازي مع تناقضهما في ذلك، وقولهما في موضع آخر خلاف ذلك.

والمقصود هنا أنَّ ما ذكروه في إبطال تعدد واجب الوجود وإفساد طرق ابن سينا وأتباعه في ذلك، يبين بطلان ما أحال عليه في **قوله**: «**لا يجوز أن تكون الأجزاء كلها واجبة، على ما سيأتي تحقيقه في مسألة التوحيد**».

ومن أعجب خذلان المخالفين للسنة وتضعيفهم للحجة إذا نُصر بها حق، وتقويتها إذا نُصِر بها باطل: أنَّ حجة الفلاسفة على التوحيد قد أبطلها لما استدلُّوا بها على أنَّ الإله واحد، والمدلول حق لا ريب فيه، وإن قُدِّر ضعف الحجة، ثمَّ إنه يحتج بها بعينها على نفي لوازم علو الله على خلقه، بل ما يستلزم تعطيل ذاته فيجعلها حجة فيما يستلزم التعطيل، ويبطلها إذا احتج بها على التوحيد.

وأيضا فما ذكره في إبطال هذه الحجة يُبطل الوجه الأول أيضا، فإنَّه إذا لم يمتنع واجبان بأنفسهما فأن لا يمتنع جزءان كل منهما واجب بنفسه بطريق الأَوْلى والأحرى.

واعلم أنَّ الوجهين اللذين أبطلا بهما الحجة: أحدهما منع كون الوجوب أمراً ثبوتياً، والثاني المعارضة: أمَّا المعارضة فواردة على هؤلاء الفلاسفة، لا مندوحة لهم عنها.

٤/٢٥٢ ومعارضة الشهرستاني والرازي -وأظن/ الغزالي- أجود من معارضة الآمدي، ومن اعتذر عن ذلك بأنَّ الواجب لفظ مشترك لزم بطلان توحيد الفلاسفة بطريق الأوْلى، فإنَّه لا محذور حينئذ في إثبات أمور متعددة كل منها يُقال له واجب الوجود، بمعنى غير ما يُقال للآخر.

فبكل حال يلزم: إما لزوم التركيب، وإما بطلان توحيدهم. وأيهما كان لازماً لزم الآخر، فإنَّه إذا لزم التركيب بطل توحيدهم، وإذا بطل توحيدهم أمكن تعدد الواجب، وهذا يبطل امتناع التركيب.

ولا ريب أنَّ أصل كلامهم، بل وكلام نفاة العلو والصفات، مبني على إبطال التركيب وإثبات بسيط كلِّي مطلق مثل الكليات، وهذا الذي يثبتونه لا يوجد إلاَّ في الأذهان، والذي أبطلوه هو لازم لكل الأعيان، فأثبتوا ممتنع الوجود في الخارج، وأبطلوا واجب الوجود في الخارج.

ونحن نبين بطلان ذلك بغير ما ذكره هؤلاء: فنقول: قول القائل: «**إما أن يُقال باتفاقهما من كل وجه، أو اختلافهما من كل وجه، أو اتفاقهما من وجهٍ دون وجه**[1]». إنْ أريد به أنهما يتفقان في شيء بعينه موجود في الخارج، فليس في الموجودات شيئان ما يتفقان في شيء بعينه موجود في الخارج، ولكن يشتبهان من بعض الوجوه، مع أنَّ كلاً ٤/٢٥٣ منهما مختص بما قام به نفسه، كالبياضين أو الأبيضين المشتبهين، مع أنَّه/ ليس في أحدهما شيء مما في الآخر، وإن أراد بقوله: «**أو اختلافهما من كلِّ وجه**» أنهما لا يشتبهان في شيء ما، ولا يشتركان في شيء ما، فليس في الوجود شيئان إلاَّ بينهما اشتراك في شيء

(١) وهو كلام الآمدي الذي سبق وروده، (ص٢٤٩).

وتشابه في شيء ما، ولو أنه مسمَّى الوجود، وإن أراد امتياز أحدهما عن الآخر فكل منهما ممتاز عن الآخر من كل وجه، وإن كانا مشتركين في أشياء، بمعنى اشتباههما لا بمعنى أنَّ في الخارج شيئاً بعينه اشتركا فيه كما يشترك الشركاء في العقار.

وإذا عُرف أنَّ هذه الألفاظ مجملة فنقول: هما مشتبهان مشتركان في وجوب الوجود، كما أنَّ كل متفقين في اسم متواطئ بالمعنى العام، سواء كان متماثلاً وهو التواطؤ الخاص، أو مشككا وهو المقابل للتواطؤ الخاص، كالموجودين، والحيوانين، والإنسانين، والسوادين، اشتركا في مسمَّى اللفظ الشامل لهما مع أنَّ كلا منهما متميّز في الخارج عن الآخر من كل وجه، فهما لم يشتركا في أمرٍ يختص بأحدهما، بل وجود هذا يخصّه ووجود هذا يخصّه، وإنما اشتركا في مطلق الوجود. / ٤/ ٢٥٤

والوجود المطلق المشترك الكلي لا يكون كلياً لا في هذا ولا في هذا، بل هو كلي في الأذهان، مختص في الأعيان. وإذا قيل: «الكلي الطبيعي موجود» فمعناه أنَّ ما كان كلياً في الذهن يوجد في الخارج، لكن لا يُتصور إذا وجد أن يكون كليا، كما يُقال العام موجود في الخارج، وهو لا يوجد عاماً.

وقوله: «**إما أن يختلفا من كل وجه أو يتفقا من كل وجه**[1]».

قلنا: إذا أريد بالاختلاف ضدّ الاشتباه، فقد يُقال: ليسا مختلفين من كل وجه. وإن أُريد الامتياز فهما مختلفان من كل وجه.

---

(١) هذا تلخيص لكلام الآمدي الذي سبق وروده مفصلاً، (ص٢٤٩).

وقوله: «إذا كانا متفقين من كل وجه زال الامتياز[1]» يصح إذا أريد بالاختلاف ضد الامتياز، فإنهما إذا لم يتميز أحدهما عن الآخر بوجهٍ بطل الامتياز، وأمَّا إذا أريد بالاتفاق التشابه والتماثل فقد يكونان متماثلان من كلِّ وجه كتماثل أجزاء الماء الواحد.

٢٥٥/٤ والتماثل لا يوجب أن يكون أحد المثلين هو الآخر، بل لا بد أن يكون غيره. /

وحينئذ **فقوله «ما به الاشتراك غير ما به الامتياز»**.

قلنا: لم يشتركا في شيء خارجي حتى يحوجهما اشتراكهما فيه إلى الامتياز، بل هما ممتازان بأنفسهما، وإنما تشابها أو تماثلا في شيء، والمتماثلان لا يحوجهما التماثل إلى مميّز بين عينيهما، بل كل منهما ممتاز عن الآخر بنفسه.

وقوله: «ما به الاشتراك: إما وجوب الوجود أو غيره».

قلنا: كل منهما مختص بوجوب وجوده الذي يخصه، كما هو مختص بسائر صفاته التي تخص نفسه، وهو أيضاً مشابه الآخر في وجوب الوجود، فما اشتركا فيه من الكلِّي لا يقبل الاختصاص، وما اختص به كل منهما عن الآخر لا يقبل الاشتراك، فضلاً عن أن يكون ما اشتركا فيه محتاجاً إلى مخصص، وما اختصّ به كل منهما يقارنه فيه مشترك. وحينئذ فالاشتراك في وجوب الوجود المشترك والامتياز بوجوب الوجود المختص، والاشتراك أيضاً في كل مشترك، والامتياز بكل مختص.

وقوله «وإن كان الاشتراك بوجوب الوجود فهو ممتنع لوجهين: أحدهما: أنَّ المشترك إما أن يتم بدون ما به الافتراق، وذلك محال، وإلا كان المطلق متحققاً في

---

(١) زال الامتياز: كذا في جميع النسخ، والعبارة وردت من قبل من كلام الآمدي (ص٢٤٩) كما يلي: إما أن يقال باتفاقهما من كل وجه أو باختلافهما من كل وجه.. الخ.

الأعيان من غير مخصص، وإن لم يتم إلاَّ بما به الافتراق كان وجوب الوجود ممكناً لافتقاره في تحققه إلى غيره».

قلنا: إن أريد بالمشترك بينهما المعنى المطلق الكلي فذاك لا يفتقر إلى ما به الامتياز، وليس له ثبوت في الأعيان حتى يُقال: إنَّه يلزم أن يكون/ المطلق في الأعيان من غير ٤/٢٥٦ مخصص، وإن أريد به ما يقوم بكلٍّ منهما من المشترك، وهو ما يوجد في الأعيان من الكلي، فذاك لا اشتراك فيه في الأعيان، فإنَّ كل ما لأحدهما فهو مختص به لا اشتراك فيه. وحينئذ فالموجود من الوجوب هو مختص بأحدهما بنفسه، لا يفتقر إلى مخصص، فلا يكون الوجوب الذي لكلٍّ منهما في الخارج مفتقراً إلى مخصص، وإذا لم يكن ذلك بطل ما احتجوا به على كونه ممكناً. وأمَّا المشترك الكلي المطلق من الوجوب فذاك ليس موجوداً لهذا ولا لهذا، ولا متحققاً في الأعيان. وحينئذ فلا يلزم أنَّ الكلي يتحقق في الأعيان بلا مخصص.

وأيضا فيُقال: هب أنَّ المشترك لا يتحقق في الأعيان إلاَّ بالمختص، فهذا لا يمنع وجوب وجوده، إذ الواجب هو ما لا فاعل له، ليس هو ما لا لازم ولا ملزوم له.

وهذا الآمدي ذكر هذا فيما تقدَّم، وبيَّن أن الوجود الواجب لا يمتنع توقفه على القابل، وإنما يمتنع توقفه على الفاعل.

وبهذا يبطل الوجه الثاني وهو كون الوجود الواجب مركّباً ممَّا به/ الاشتراك وما به ٤/٢٥٧ الامتياز، فإن ما به الاشتراك لم يوجد في الخارج، وما به الامتياز لم يقع فيه اشتراك، فليس في أحدهما ما به الاشتراك وما به الامتياز، ولكن كل منهما موصوف بصفة يشابه بها الآخر وهو الوجوب، واتصاف الموصوف بصفة يشابه بها غيره من وجهٍ وأمر يختص به، إنما يوجب ثبوت معانٍ تقوم به وأن ذاته مستلزمة لتلك المعاني، وهذا لا ينافي

وجوب الوجود، بل لا يتم وجوب الوجود إلاَّ به، ولو سُلِّم أنَّ مثل هذا تركيب فلا نسلِّم أنَّ مثل هذا التركيب ممتنع، كما تقدَّم بيانه.

فقد تبين بطلان الوجه الأول من وجهين، وبطلان الوجه الثاني من وجهين، غير ما ذكروه، والله أعلم.

والوجه الأول من الوجهين هو الذي اعتمده ابن سينا في «إشاراته»، وقد بسطنا الكلام عليه في جزء مفرد، شرحنا فيه أصول هذه الحجة التي دخل منها عليهم التلبيس في منطقهم وإلهياتهم، وعلى من اتّبعهم كالرازي والسهروردي والطوسي وغيرهم.

وقد ذكرنا عنه هناك جوابين:

أحدهما: أنَّ هؤلاء عمدوا إلى الصفات المتلازمة في العموم والخصوص، ففرضوا بعضها مختصاً، وبعضها عامًّا بمجرد التحكم، كالوجود والثبوت، والحقيقة والماهية، ونحو ذلك. / ٢٥٨/٤

فإذا قيل: الواجب والممكن كل منهما يشارك الآخر في الوجود، ويفارقه بحقيقته أو ماهيته.

قيل لهم: معنى الوجود يعمهما ومعنى الحقيقة يعمهما، وكل منهما يمتاز عن الآخر بوجوده المختص به، كما يمتاز عنه بحقيقته التي تختص به، فليس جعل هذا مشتركاً وهذا مختصاً بأولى من العكس.

وهكذا إذا قُدِّر واجبان لكل منهما حقيقة فهما مشتركان في مطلق الوجوب ومطلق الحقيقة، وكل منهما يمتاز عن الآخر بما يخصُّه من الوجوب والحقيقة. فما قلتم به الامتياز متلازم، وما قلتم به الاشتراك متلازم، ولا يفتقر ما جعلتم به الاشتراك إلى ما

جعلتم به الامتياز، ولا ما جعلتم به الامتياز إلى ما جعلتم به الاشتراك، بل كل منها موصوف بما به الامتياز، وهو ما يخصه. وتلك الخصائص تشابه خصائص الآخر من بعض الوجوه، فذلك القدر المشترك الذي لا يختص بأحدهما هو ما به الاشتراك.

فإذا قيل: هذا لون وهذا لون، كانت لونية كل منهما مختصة به، واللونية العامة مشتركة بينهما.

وكذلك إذا قيل: هذا حيوان وهذا حيوان، وهذا إنسان وهذا إنسان، وهذا أسود وهذا أسود، وأمثال ذلك فليس شيء من/ الموجودات في الخارج مركّباً من نفس ما به ٤/٢٥٩ الاشتراك وما به الامتياز، بل هو مختص بوصف، وذلك الوصف يشابه غيره، لكن هو مشتمل على صفاتٍ، بعضها أعم من بعض، أي بعضها يوجد نظيره في غيره أكثر مما يوجد نظير الآخر، وأمَّا هو نفسه فلا يُوجد في غيره.

وأما الجواب الثاني: فلا ريب أنَّ كلا منهما فيه وجوب، وفيه معنى آخر غير الوجوب، بل نفس الواجب الواحد فيه الوجوب وفيه ذاته، وهذا هو النقض الذي عارضهم به الآمدي.

لكن قول القائل: وجوب الوجود حينئذ يكون ممكناً لافتقاره في تحققه إلى غيره، فالموصوف به أوْلى أن يكون ممكناً، كلام مجمل.

فإنه يُقال: ما تعني بكون الوجوب مفتقراً إلى غيره: أتعني به أنَّه مفتقر إلى مؤثر أم مستلزم لغيره؟

فإن عنيت الأول فهو باطل، فإنَّه لا يحتاج الوجوب -سواء فرض مختصاً أو مشتركا- إلى فاعل، ولكن لا بدَّ له من محل يتصف به، فإنَّ الوجوب لا يكون إلاَّ لواجب، وافتقار الوجوب إلى محله الموصوف به لا يمنع المحل أن يكون واجباً، بل ذلك يستلزم كونه واجبا.

٤/ ٢٦٠ وقول القائل: إنَّ الوجوب يكون ممكنا: إن أراد به افتقاره إلى/ محل، فهذا حق. لكن هذا لا يستلزم كونه مفتقراً إلى فاعل، ولا كون المحل مفتقراً إلى فاعل.

فقوله: «وإن كان الثاني كان الوجوب ممكناً، فالموصوف به أَوْلى[١]» مغلطة. فإن الإمكان الذي يُوصف به الوجوب إنما هو افتقاره إلى محل لا إلى فاعل. ومعلوم أنَّه إذا كانت صفة الموصوف تفتقر إليه لكونه محلاً لها لا فاعلا، لم يلزم أن يكون الموصوف أَوْلى بأن يكون محلا، ولو قُدِّر أنَّ الوجوب يفتقر إلى مميز غير المحل، فهو من افتقار الشرط إلى المشروط، واللازم إلى الملازم، ليس هو من باب افتقار المعلول إلى العلة الفاعلة.

ومثل هذا لا يمتنع على وجوب الوجود، بل لا بدَّ لوجوب الوجود من ذلك، إذ وجوب الوجود ليس هو الواجب الوجود، بل هو صفة له، مع أنَّ الواجب الوجود له لوازم وملزومات، وذلك لا يوجب افتقاره إلى المؤثر، فالوجوب أَوْلى أن لا يفتقر إلى مؤثر لأجل ما له من اللوازم والملزومات. فهذان وجهان غير ما ذكره هو وأمثاله هنا. / ٤/ ٢٦١

الوجه الرابع: أن يُقال: لم لا يجوز أن يكون بعض تلك الأجزاء واجباً وبعضها ممكناً؟

قوله: «الموقوف على الممكن أَوْلى بالإمكان[٢]».

قيل: متى إذا كان الجزء الممكن من مقتضيات الجزء الواجب أو بالعكس. وهذا كما أن مجموع الوجود: بعضه واجب لنفسه، وبعضه ممكن. والممكن منه من مفعولات الواجب لنفسه، ولا يلزم من ذلك أن يكون مجموع الموجودات أَوْلى بالإمكان من الموجودات الممكنة.

---

(١) سبق ورود هذا الكلام من قبل مفصلاً، (٤/ ٢٤٩).

(٢) كذا جاءت العبارة في جميع النسخ وصواب العبارة كما وردت من قبل (٤/ ٢٤٩): «فالموصوف به -وهو ما قيل بوجوب وجوده به- أولى أن يكون ممكناً» وهنا لخص ابن تيمية كلام الآمدي السابق.

وهذا الجواب يقوله من يقوله في مواضع: أحدها في الذات مع الصفات.

فإذا قيل له: الذات والصفات مجموع مركّب من أجزاء، فإمَّا أن تكون واجبة كلها، أو بعضها واجب وبعضها ممكن -أمكنه أن يقول: الذات واجبة، والصفات ممكنة بنفسها، وهي واجبة بالذات، كما يجيب بمثل ذلك طائفة من الناس. / ٤/ ٢٦٢

فإذا قيل: المجموع متوقف على الممكن.

قال: إنَّ ذلك الممكن من مقتضيات الواجب بنفسه.

وهذا يقوله هؤلاء إذا فسر إمكان الصفات بأنها تفتقر إلى محل. فالذات لا تفتقر إلى محل، فالذات لا تفتقر إلى فاعل ولا محل، والصفات لا بد لها من محل. وإن فسر الواجب بها لا يفتقر إلى موجب، فالصفات أيضا لا تفتقر إلى موجب. لكنه قد يسلِّم لهم هؤلاء أن الصفات لها موجب، وهو الذات.

وقولهم: «**إن الشيء الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً**» من أفسد الكلام، كما قد بسط في موضعه. فيقول هؤلاء: الذات موجبة للصفات ومحلّ لها، والذات واجبة بنفسها، والصفات واجبة بها، والمجموع واجب، وإن توقف على الممكن بنفسه الواجب بغيره، لأنَّ الواجب بنفسه مستلزم للصفات، ولاجتماع المجموع.

وأيضاً فيقوله من يقول: إنَّه يقوم بذاته أمور متعلقة بمشيئته وقدرته، فإنَّ تلك أيضاً ممكنة بنفسها، وقد تدخل في مسمَّى أسمائه.

ففي الجملة ليس معهم حجة تمنع كون المجموع فيه ما هو واجب موجب لغيره.

وإذا قيل: المحتاج إلى الغير أَوْلى بالاحتياج. / ٤/ ٢٦٣

قيل: هب أن الأمر كذلك، لكن إذا كان الغير من لوازم الجزء الواجب بنفسه، كان المجموع من لوازم الجزء الواجب بنفسه، وحاصله أنَّ في الأمور المجتمعة ما هو مستلزم لسائرها.

وإذا قيل: فحينئذ لا يكون الواجب بنفسه إلاَّ ذلك الملزوم.

قيل: هذا نزاع لفظي، فإنَّ الممكنات لا بدَّ لها من فاعل غني عن الفاعل، والدليل دلَّ على هذا، وليس فيما ذكرتموه ما ينفي أن تكون ذاته مستلزمة لأمور لازمة له، واسمه يتناول الملزوم واللازم جميعا، وإنْ سمى الملزوم واجباً بنفسه، واللازم واجباً بغيره، كما قاله من قاله في الذات والصفات.

فيقول المنازع له: فهذه مجموع الأدلة التي ذكرها هو وغيره على نفي كون الواجب بنفسه جسماً أو جوهراً، قد تبيَّن أنه لا دلالة في شيء منها، بل هي على نقيض مطلوبهم أدلُّ منها على المطلوب.

وهذا ذكرناه لَّما أحال عليه قوله: «إن الحروف إذا قام كل منها بمحل غير محل الآخر يلزم التركيب» وقد أبطلناه في إبطال التجسيم.

ثم قال: «الوجه الثاني: أنَّه قال: ليس اختصاص بعض الأجزاء ببعض الحروف دون البعض أوْلى من العكس». / ٤/ ٢٦٤

ولقائل أن يقول: هذا الوجه في غاية الضعف، وذلك أنَّه إذا كانت الحروف مقدورة له. حادثة بمشيئته، كما ذكرته عن منازعيك، فتخصيص كل منها بمحله، كتخصيص جميع الحوادث بما اختصت به من الصفات والمقادير والأمكنة والأزمنة.

وهذا إما أن يُرد إلى محض المشيئة، وإما إلى حكمة جلية أو خفية. وقد تنازع الناس في الحروف التي في كلام الآدميين: هل بينها وبين المعاني مناسبة تقتضي الاختصاص؟ على قولين مشهورين. وأمَّا اختصاصها بمحالها في حق الآدميين بسبب يقتضي الاختصاص، فهذا لا نزاع فيه. فعلم أنَّ الاختصاص منه بالمحل أَوْلى منه بالمعنى.

وأمَّا قوله: «إن قالوا باجتماع الحروف بذاته مع اتحاد الذات، فيلزم منه اجتماع المتضادات في شيء واحد» فهذا قد تقدم أنَّ للناس فيه قولين، وأنَّ القائلين باجتماع ذلك: إن كان قولهم فاسدا، فقول من يقول باجتماع المعاني المتعاقبة، وأنَّها شيء واحد، وأن الصفات المتنوعة شيء واحد- أعظم فساداً.

وأما قوله: «وإن لم يقولوا باجتماع حروف القول في ذاته، فيلزم منه مناقضة أصلهم في أنَّ ما اتصف به الرَّب يستحيل عروّه عنه» فكلام صحيح. ولكن تناقضهم لا يستلزم صحة قول منازعيهم، إذا كان ثمَّ قول ثالث، وهذا اللازم فيه نزاع معروف، وقد حكى النزاع عنهم أنفسهم. / ٤/ ٢٦٥

فمن قال: إنَّ ما اتصف به من الأصوات والأفعال ونحو ذلك يجوز عروّه عنه، لم يكن مناقضاً.

والذين قالوا منهم: إنَّه لا يجوز عروّه عمَّا اتصف به، عمدتهم أنَّه لو جاز عروّه عنه لم يمكن ذلك إلاَّ بحدوث ضدٍّ، ثمَّ ذلك الضد الحادث لا يزول إلاَّ بضدٍّ حادث، فيلزم تسلسل الحوادث بذاته. وهذا يجيب عنه بعضهم بأنَّه يجوِّز عدمه بدون حدوث ضد، ويجيب عنه بعضهم بالتزام التسلسل في مثل ذلك في المستقبل.

[عود إلى كلام الآمدي في الرد عل الكرامية]

قال الآمدي[(١)]: «السابع -في تناقض الكرَّامية[(٢)]- أنهم جوَّزوا اجتماع[(٣)] الإرادة الحادثة مع الإرادة القديمة، ومنعوا ذلك في العلم والقدرة، ولو سئلوا[(٤)] عن الفرق[(٥)] لكان متعذرا».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: ولقائل أن يقول: إن كانوا هم فرَّقوا فغيرهم لم يفرِّق، بل جوَّز تجدد علوم وقُدَر. وحينئذ فهم اعتمدوا في الفرق على ما اعتمدت عليه المعتزلة في الفرق بين كونه عالماً قادراً، وبين كونه متكلماً مريداً،/ حيث قالوا: العلم والقدرة عامٌّ في كل معلوم ومقدور، فإنَّه بكل شيءٍ عليم، وعلى كل شيء قدير، والإرادة والكلام ليسا عامّين في كلِّ مراد ومقول، بل لا يقول إلاَّ الصدق، ولا يأمر إلاَّ بالخير، ولا يريد إلاَّ ما وُجد، ولا يريد إرادة محبة إلاَّ لما أمر. ٢٦٦/٤

فهذا ممّا احتجوا به على حدوث كونه مريداً متكلماً دون كونه عالماً قادرا. قالوا: لأنَّ الاختصاص يتعلق بالمحدَثات، بخلاف العموم، فإنَّه يكون للقديم.

---

(١) في كتابه أبكار الأفكار، (١/ ٤٨٨) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٧٤) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) عبارة «في تناقض الكرامية» زيادة من ابن تيمية لبيان المسألة التي يتكلم عنها الآمدي وهي ليست في الآمدي.

(٣) أبكار: الاجتماع، وهو تحريف.

(٤) أبكار: نسخة رقم (١٩٥٤): ولو سألوا، وهو تحريف.

(٥) أبكار: عن العرف، وهو تحريف.

(فصل)

ومما يبين الأمر في ذلك، وأنَّ الأدلة التي يحتج بها هؤلاء على نفي لوازم علو الله على خلقه، هم يقدحون فيها، ويبيّنون فسادها في موضع آخر: أنَّ عامة هذه الحجج التي احتجَّ بها الآمدي وغيره على نفي كونه جسماً، هم أنفسهم أبطلوها في موضع آخر.

[تابع كلام الآمدي في نفي الجسمية عن الله تعالى]

والمقصود هنا ذكر ما قاله الآمدي. وذلك أنّه لما ذكر مسالك الناس في إثبات حدوث الأجسام أبطل عامتها، واختار الطريقة المبنيّة على أنَّ الجسم لا يخلو من الأعراض، وأنَّ العرض لا يبقى زمانين، فتكون الأعراض حادثة، ويمتنع حدوث ما لا نهاية له، وما لا يخلو عن الحوادث التي لها أول فله أول، وذكر أنَّ هذه الطريقة هي المسلك/ المشهور للأشعرية، وعليه اعتماده[1]. ٤/ ٢٦٧

---

(١) تكلم الآمدي في كتابه: أبكار الأفكار في الأصل الرابع في حدوث العالم على الآراء المختلفة المتعلقة بالموضوع حتى وصل إلى: المسلك السابع فقال (٢/ ٣٤٨) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص١٩٦) نسخة رقم (١٦٠٣): «المسلك المشهور للأصحاب ويقصد الآمدي بهم الأشاعرة وعليه الاعتماد وهو: أنا نقول: العالم مؤلف من أجزاء والمؤلف من الأجزاء الحادثة حادث فالعالم حادث» ثم يتكلم عن شرح هذه القضية فيقول: «بيان المقدمة الأولى: هو أن أجزاء العالم منحصرة في الجواهر والأعراض، والجواهر والأعراض حادثة فأجزاء العالم حادثة» ثم يقول (٢/ ٣٤٩) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص١٩٦) نسخة رقم (١٦٠٣): «وبيان المقدمة الثانية: أما أن الأعراض حادثة فلأنا بينا أن الأعراض ممتنعة البقاء، وكل ممتنع البقاء فهو حادث مسبوق بعدم نفسه، فكل واحد من الأعراض حادث مسبوق بعدم نفسه، وعند ذلك: فإما أن تكون متعاقبة في وجودها إلى غير النهاية أو منتهية إلى عرض ليس وراءه عرض آخر. الأول محال لما بينا من امتناع حوادث لا أول لها ينتهي إليه في إثبات واجب الوجود فلم يبق إلا القسم الثاني، وهو أن تكون جملتها متناهية مسبوقة بالعدم فتكون حادثة» (رشاد).

والرازي وأمثاله لم يعتمدوا على هذا المسلك، لأنَّه مبني على أنَّ الأعراض ممتنعة البقاء. وهذه مقدمة خالف فيها جمهور العقلاء وقالوا: إنَّ قائليها مخالفون للحسّ ولضرورة العقل، فرأى أن الاعتماد عليها في حدوث الأجسام في غاية الضعف.

والآمدي قدح في الطرق التي اعتمد عليها الرازي كلها. والمقصود هنا ذكر طعن الآمدي في حجج نفسه التي احتجَّ بها على نفي كونه جسماً ونفي قيام الحوادث به. وقد تقدَّم أن حججه المبنيّةَ على تماثل الجواهر والأجسام قد قدح فيها، وبيَّن أنَّه لا دليل لمن أثبت ذلك. وحجته المبنيّة على التركيب قد قدح هو فيها في غير موضع، كما ذُكر بعضه./ ٢٦٨/٤

وأمَّا حجته المبنية على نفي المقدار والشكل، وأنَّه لا بدَّ له من مخصص، وكل ما له مخصص فهو محدث، فإنَّه قال: «**المقدمة الأولى وإن كانت مسلَّمة، غير أنَّ الثانية** وهي: **أنَّ كل مفتقر إلى المخصص محدث، وما ذكر في تقريرها باطل بما سبق في المسلك الأول**».

قال: «**وبتقدير تسليم حدوث ما أُشير إليه من الصفات، فلا يلزم أن تكون الأجسام حادثة، لجواز أن تكون هذه الصفات المتعاقبة عليها إلى غير النهاية، إلاَّ بالالتفات إلى ما سبق من بيان امتناع حوادث متعاقبة لا أوَّل لها تنتهي إليه**». فقد ذكر هنا أنَّه وإن كان لا بدَّ للمختص من مخصص، فلا يلزم أن يكون حادثاً، بل جاز أن يكون قديماً في ذاته وصفاته، أو قديماً في الذات مع تعاقب الصفات المحدثة من المقادير وغيرها عليه، إلاَّ إذا قيل ببطلان حوادث لا تتناهى.

وحينئذ فيقال: القديم إمَّا واجب بنفسه، وإما واجب بغيره. فإن كان واجباً بنفسه بطلت حجته، وإن كان واجباً بغيره لزم من كون المعلول مختصًّا أنْ تكون علته مختصة أيضاً، وإلاَّ فبتقدير أن تكون العلة الموجبة وجوداً مطلقاً لا تختص بشيءٍ من الأشياء،

كما يقوله من يقول: هو وجود مطلق تكون نسبته إلى جميع أجناس الموجودات ومقاديرها وصفاتها نسبة واحدة، وحينئذ فلا يخصّ مقداراً دون مقدار بالاقتضاء والإيجاب، إلا أن يُقال: لا يمكن غير ذلك المقدار،/ وإذا قيل ذلك، لزم أن يكون من ٤/ ٢٦٩ المقادير ما هو واجب لا يمكن غيره. فإذا قيل هذا في الممكن، ففي الواجب بنفسه أوْلى، فإنَّ تطرق الجواز إلى الممكن بنفسه أوْلى من تطرقه إلى الواجب بنفسه، فإذا قُدِّر في الممكن مقدار لا يمكن وجود ما هو أكبر منه، فتقدير ذلك في الواجب بنفسه أوْلى.

ونكتة الجواب: أنَّ الموجب الذي يسمُّونه علة: إن كان له مقدار بطل أصل قولهم، وإن لم يكن له مقدار فإما أن تكون جميع المقادير ممكنة بالنسبة إليه، وإما أن لا يكون كذلك. فإن كان الأول لم يخصّ بعضها دون بعض بلا مخصص، لما في ذلك من ترجيح أحد المتماثلَيْن على الآخر بلا مرجح، وإن لم يمكن إلاَّ بعضها -كما يقوله من يقوله من المتفلسفة- فحينئذ لزم أن يكون من المقادير ما هو ممتنع لنفسه، بل منها ما هو متعين لا يمكن وجود غيره.

وإذا جاز أن يمتنع بعضها لنفسه، فوجوب بعضها لنفسه أوْلى وأحرى، وإذا جاز أن يتعيَّن ممكن من المقادير دون غيره لنفسه، فتعين مقدار واجب لنفسه أوْلى وأحرى.

وهذا كلام لا محيص لهم عنه، فإنَّ العالم إن كان واجباً بنفسه فقد ثبت أنَّ الواجب بنفسه يختص بمقدار، وإن كان ممكنا فوجدَ ما هو أكبر منه أو أصغر: إما أن يكون في نفسه ممكناً، وإما أن لا يكون. فإن/ لم يكن ممكناً ثبت امتناع بعض المقادير لنفسه دون ٤/ ٢٧٠ بعض في الممكنات، ففي الواجب أوْلى.

وحينئذ فبطل قول القائل: إنَّه ما من مقدار إلاَّ ويمكن ما هو أكبر منه وأصغر، وإن كان غير هذا المقدار ممكناً فتخصيص أحد الممكنَيْن بالوجود يفتقر إلى مخصص.

والوجود المطلق لا اختصاص له بممكن دون ممكن، فلا بدَّ أن يكون المخصص أمراً فيه اختصاص، وذلك الاختصاص واجب بنفسه، وإذا كان الواجب لنفسه فيه اختصاص واجب لم يمكن أن يُقال: كل اختصاص فلا بدَّ له من مخصص، إذ الاختصاص ينقسم إلى: واجب لنفسه، وممكن.

يوضح هذا أنَّ المتفلسف إذا قال: إنَّ الموجب لتخصيص الفلك بمقدار دون مقدار، كون الهيولي لا تقبل إلاَّ ذلك المقدار مثلا، أو امتناع بعدٍ وراء العالم، أو ما قيل من الأسباب.

قيل له: ما ذكرته من الهيولي وامتناع وجود موجود وراء العالم، وإن كان باطلا. فيُقال: ما الموجب لكون الهيولي لا تكون على غير تلك الصفة؟ ولم لا كانت الهيولي غير هذه، بحيث تقبل شكلاً أكبر من هذا؟ ثمَّ إذا زعمت أنَّ الممكن له مقدار لا يمكن أن يكون أكبر منه لعدم القابل، مع أنَّه لا يعلم وجود مخصص لمقدارٍ دون مقدار، ولا/ لكون حيز هذا المقدار يقبل الوجود دون الحيز الذي يجاوره، فإنَّ الأحياز المجردة المحضة متشابهة أبلغ من تشابه المقادير. ٤/ ٢٧١

فإذا ادعيت التخصيص في هذا، ففي الواجب بنفسه أوْلى وأحرى. ثمَّ بتقدير أن تكون المقادير والصفات حادثة، فالحجة المبنيّة على نفي حوادث لا تتناهى قد عُرف ضعفها.

وقد أبطل هو جميع أدلَّة الناس التي ذكرها، إلاَّ حجة واحدة اختارها، وهي أضعف من غيرها، كما قد ذُكر غير مرة.

وإذا كانت هذه الحجة لا تمنع جواز تعاقب الحوادث على القديم، لم يمتنع كون القديم محلاً للحوادث، فبطل استدلالهم على نفي ذلك بمثل هذه الحجة.

فهذه الحجج الثلاث قد قدح هو فيها، وأمَّا الرابعة: وهي تعدد الصفات، فالقدح فيها تبع للقدح في هذه الثلاث، فإنَّها مبنية عليها، إذ عمدة النفاة هي هذه الثلاث،

وكلامهم كله يدور عليها: حجة التركيب، وحجة الأعراض بأنَّ ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث، وحجة الاختصاص.

وحججه الأولى على نفي الجوهر مبنية على نفي تماثل الجواهر، وهو قد بيّن أنَّ جميع ما ذكروه فإنَّه يرجع إلى ما قاله، وقال: إنَّه لا دليل فيه على نفي تماثلها. / ٤/ ٢٧٢

وأمَّا الثانية وهي قوله: «**إما أن يكون مركبا فيكون جسماً، أو لا يكون فيكون جوهراً فرداً**» فمبنية على نفي التركيب -وهو قد أفسد أدلة ذلك- أو على نفي الجسم، وقد عُرف كلامه وقدحه في حجج نفي ذلك.

وأمَّا حجته الثالثة فإنها مبنية على تماثل الجواهر أيضاً، وهو قد أبطل أدلة ذلك، ومبنيّة على امتناع حلول الحوادث به أيضاً، وقد أبطل هو أيضاً جميع حجج ذلك، واستدل بحجة الكمال والنقصان، كما احتج بها الرازي. وهو أيضاً قد أبطل هذه الحجة لما استدل بها الفلاسفة على قدم العالم، كما ذكر عنه.

وأما حجته الرابعة على نفي الجوهر فبناها على نفي التحيز، وبنى نفي التحيز على حجتين: على حجة الحركة والسكون، وعلى تماثل الجواهر.

وهو قد بيّن أنَّه لا دليل على تماثل الجواهر، وأبطل أيضاً حجة الحركة والسكون لّما احتج بها من احتجَّ على حدوث الأجسام، **فإنَّه قال**[1] «**المسلك السادس لبعض المتأخرين من أصحابنا**» - يعني به الرازي، وهذا المسلك أخذه الرازي عن المعتزلة، ذكره أبو الحسين وغيره[2]: «**أنَّه لو كانت الأجسام أزلية لكانت في الأزل إما أن/ تكون متحركة أو ساكنة، والقسمان باطلان، فالقول بأزليتها باطل**». ٤/ ٢٧٣

---

(١) في أبكار الأفكار، (٢/ ٣٣٨) نسخة رقم (١٩٥٤) (ظ١٩٤) نسخة رقم (١٦٠٣).

(٢) في أبكار الأفكار (في نفس الموضع السابق).. من أصحابنا في الدلالة على إثبات حدوث الأجسام

=

ثمَّ اعترض عليه بوجوه متعددة:

قال: «**ولقائل أن يقول: إما أن تكون الحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر، والسكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد أن كان في ذلك الحيز، أو لا يكون كذلك، فإن كان الأول فقد بطل الحصر بالجسم في أوَّل زمان حدوثه، فإنَّه ليس متحركاً لعدم حصوله في الحيز بعد أن كان فيه، وإن كان الثاني فقد بطل ما ذكره في تقرير كون السكون أمراً وجودياً، ولا مخلص عنه**».

قلت: هذه مسألة نزاع بين أهل النظر: أنَّ الجسم في أول أوقات حدوثه: هل يوصف بأحدهما أو يخلو عنهما؟ والذي قاله الرازي هو قول/ أبي هاشم وغيره من المعتزلة، ومضمونه: أنه في أول أوقات حدوثه ليس متحركاً ولا ساكنا. ٤/ ٢٧٤

واعترض عليه بتقسيم حاصر فقال: «**إن كانت الحركة عبارة عن الانتقال من حيز إلى حيز، والسكون البقاء في حيز بعد حيز، فالجسم في أول أوقات حدوثه: لا متحرك ولا ساكن، وإن لم يكن الأمر كذلك، فقد بطل ما ذكره من كون السكون أمراً وجودياً، فإنه اعتمد في ذلك على أنَّ السكون عبارة عن الحصول في الحيز، بعد أن كان في ذلك الحيز**».

قال الآمدي: «**فإن قيل: الكلام إنما هو في الجسم في الزمان الثاني، والجسم في الزمان الثاني لا يخلو عن الحركة والسكون، بالتفسير المذكور، فهذا قول ظاهر الإحالة، فإنَّه إذا كان الكلام في الجسم إنما هو في الزمان الثاني، فوجود الجسم**

=وهو أنه لو كانت الأجسام.. إلخ.

بالزمان الثاني ليس هو حالة الأولية، وعند ذلك فلا يلزم أن/ يكون الجسم أزلاً لا ٤/ ٢٧٥
يخلو عن الحركة والسكون».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: بل بتقدير قدمه لا يخلو عن الحركة والسكون، لأنَّه حينئذ: إما أن يبقى في حيِّز أو ينتقل عنه، والأول: السكون، والثاني: الحركة.

وما ذكره الآمدي من جواز خلوه عنهما -على أحد التقديرين- فإنَّما هو بتقدير حدوثه. ومعلوم أنَّه إذا كان بتقدير قدمه لا يخلو عنهما، وكلاهما ممتنع، كان بتقدير قدمه مستلزماً لأمر ممتنع، وهو الجمع بين النقيضين، فإنَّه إذا صحت المقدمتان لزم أن يكون حادثاً بتقدير قدمه، وهو أنَّه لو كان قديماً لم يخل من حادث، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

وما ذكره الآمدي إنَّما يتوجه إذا قيل: الجسم مطلقاً لا يخلو عن الحركة والسكون، وحينئذ فإما أن يخلو عنهما أو لا يخلو، فإن خلا عنهما لم يكن ذلك إلاَّ حال حدوثه، فيكون حادثاً. وإن لم يخل عنهما لزم أن يكون حادثاً، فيلزم حدوثه على كلِّ تقدير.

ونحن نذكر ما يقدح به الآمدي وأمثاله في حججهم التي احتجوا بها في موضع آخر، وإن كان بعض ذلك القدح ليس بحق، ولكن يُعطي كلّ ذي حق حقه، قولاً بالحق، واتباعاً للعدل. / ٤/ ٢٧٦

وقد ذكرنا كلام الآمدي على سائر ما ذكره في امتناع كون الحركة أزلية، مثل قوله: **«لم قلتم بامتناع كون الحركة أزلية؟ وما ذكروه من الوجه الأول فإنَّما يلزم أن لو قيل بأنَّ الحركة الواحدة بالشخص أزلية وليس كذلك، بل المعنى بكون الحركة**

أزلية أنَّ أعداد أشخاصها المتعاقبة لا أول لها، وعند ذلك فلا منافاة بين كون كل واحدةٍ من آحاد الحركات الشخصية حادثة ومسبوقة بالغير، وبين كون جملة آحادها أزلية، بمعنى أنها متعاقبة إلى غير نهاية»، إلى آخر كلامه.

والمقصود هنا التنبيه على أنَّه نقض في موضع آخر عامة ما احتجَّ به هنا.

(فصل)

ومما ينبغي معرفته في هذا الباب أنَّ القائلين بنفي علو الله على خلقه، الذين يستدلُّون على ذلك -أو عليه وعلى غيره- بنفي التجسيم، فإنَّهم ينقضون الحجج التي يحتجون بها، فتارة ينقض أحدهم الحجج التي يحتج كما ذكرناه عن الرازي والآمدي/ وأمثالهما ٤/ ٢٧٧ من حذَّاق النظَّار الذين جمعوا خلاصة ما ذكره النفاة من أهل الفلسفة والكلام بل يعارضون ما يجب تصديقه بما يعلم بصريح العقل أنَّه خطأ، بل يعارضون السمعيات التي يُعلم أنَّ العقل الصريح موافق لها بما يعلم العقل الصريح أنَّه باطل وتارة كلّ طائفة تبطل الطريقة العقلية التي اعتمدت عليها الأخرى، بما يظهر به بطلانها بالعقل الصريح، وليسوا متفقين على طريقة واحدةٍ.

وهذا يبين خطأهم كلهم من وجهين: من جهة العقل الصريح الذي بيّن بِه كلّ قوم فساد ما قاله الآخرون، ومن جهة أنَّه ليس معهم معقول اشتركوا فيه، فضلاً عن أن يكون من صريح المعقول.

بل المقدمة التي تدعي طائفة من النظّار صحتها، تقول الأخرى هي باطلة، وهذا بخلاف مقدمات أهل الإثبات الموافقة لما جاء به الرسول ﷺ، فإنَّها من العقليات التي اتفقت عليها فطر العقلاء السليمي الفطرة، التي لا ينازع فيها إلاَّ من تلقَّى النزاع تعليماً

من غيره، لا من موجب فطرته، فإنما يقدح فيها بمقدمة تقليدية أو نظرية،/ لا ترجع إلى ٤/ ٢٧٨ العقل الصريح، وهو يدَّعي أنها عقلية فطرية.

ومن كان له خبرة بحقيقة هذا الباب تبين له أنَّ جميع المقدمات العقلية التي ترجع إليها براهين المعارضين للنصوص النبوية، إنَّما ترجع إلى تقليد منهم لأسلافهم، لا إلى ما يُعلم بضرورة العقل ولا إلى فطرة، فهم يعارضون ما قامت الأدلة العقلية على وجوب تصديقه وسلامته من الخطأ، بما قامت الأدلَّة العقلية على أنه لا يجب تصديقه، بل قد عُلم جواز الخطأ عليه، وعلم وقوع الخطأ منه، فيما هو دون الإلهيات، فضلاً عن الإلهيات التي يتيقن خطأ من خالف الرسل فيها بالأدلة المجملة والمفصلة.

والمقصود هنا التنبيه على جوامع قدح كل طائفة في طريق الطائفة الأخرى من نفاة العلو، أو العلو وغيره من الصفات، بناءً على نفي التجسيم، ففحول أهل الكلام -أبي علي، وأبي هاشم، والقاضي/ عبد الجبار، وأبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر، ٤/ ٢٧٩ وأبي الحسين البصري، ومحمد بن الهيصم، وأبي المعالي الجويني، وأبي الوفاء بن عقيل، وأبي حامد الغزالي، وغيرهم- يبطلون طرق الفلاسفة التي بَنَوْا عليها النفي، منهم من يبطل أصولهم المنطقية، وتقسيمهم الصفات إلى ذاتي وعرضي، وتقسيم العرضي إلى لازم للماهية وعارض لها، ودعواهم أنَّ الصفات اللازمة للموصوف منها ما هو ذاتي داخل في الماهية، ومنها ما هو عرضي خارج عن الماهية، وبناءهم توحيد واجب الوجود -الذي مضمونه نفي الصفات- على هذه الأصول.

وهم في هذا التقسيم جعلوا الماهيات النوعية زائداً في الخارج على الموجودات العينية، وليس هذا قول من قال: المعدوم شيء، فإنَّ أولئك يثبتون ذواتاً معينة ثابتة في العدم تقبل الوجود المعيّن، وهؤلاء يثبتون ماهيات كلية لا معيّنة. وأرسطو وأتباعه إنما

يثبتونها مقارنة للموجودات المعيَّنة لا مفارقة لها، وأما شيعة أفلاطون فيثبتونها مفارقة ويدَّعون أنها أزلية أبدية، وشيعة فيثاغورس تثبت أعداداً مجردة.

وما يثبته هؤلاء إنَّما هو في الأذهان، ظنوا ثبوته في الخارج، وتقسيمهم الحد إلى حقيقي ذاتي، ورسمي أو لفظي، أو تقسيم المعرّف إلى حد ورسم، هو بناء على هذا التقسيم.

٤/ ٢٨٠ وعامة نظّار أهل الإسلام وغيرهم ردُّوا ذلك عليهم، وبيَّنوا فساد/ كلامهم، وأنَّ الحد إنما يُراد به التمييز بين المحدود وغيره، وأنَّه يحصل بالخواص التي هي لازمة ملزومة، لا يحتاج إلى ذكر الصفات العامة، بل منعوا أن يُذكر في الحدّ الصفات المشتركة بينه وبين غيره، بل وأكثرهم منعوا تركيب الحد، كما هو مبسوط في موضعه، وقد صنَّف في ذلك متكلِّموا الطوائف، كأبي هاشم وغيره من المعتزلة، وابن النوبخت وغيره من الشيعة، والقاضي أبي بكر وغيره من مثبتة الصفات.

وأما أبو حامد الغزالي فإنه -وإن وافقهم على صحة الأصول المنطقية، وخالف بذلك فحول النظّار[1] الذين هم أقعد بتحقيق النظر في الإلهيات ونحوها من أهل المنطق، واتّبعه على ذلك من سلك سبيله كالرازي وذويه، وأبي محمد بن البغدادي صاحب ابن المثنى[2] وذويه- فقد بيَّن في كتابه «تهافت الفلاسفة» وغيره من كتبه فساد قولهم في الإلهيات، مع وزنه لهم بموازينهم المنطقية، حتى أنَّه بيَّن أنَّه لا حجة لهم على نفي التجسيم بمقتضى أصولهم المنطقية، فضلاً عن أن يكون لهم حجة على نفي

(١) في جميع النسخ: فحول النظر، ولعل ما أثبته هو الصواب، أو يكون: فحول أهل النظر (رشاد).

(٢) ر: ابن المسى (غير منقوطة) وفي سائر النسخ: ابن المنى، ولعل الصواب ما أثبته، ولم أعرف من هو. وذكر القفطي في تاريخ الحكماء (ص٦٥)، ط. ليبزج القاضي أبا محمد بن عبد الباقي البغدادي الفرضي فلعله المقصود هنا (رشاد).

الصفات مطلقا، وإن كان أبو حامد قد يوجد في كلامه ما يوافقهم عليه تارة أخرى، وبهذا/ تسلَّط عليه طوائف من علماء الإسلام، ومن الفلاسفة أيضاً، كابن رشد وغيره، ٤/ ٢٨١ حتى أنشد فيه:

يوماً يمانٍ إذا ما جئتَ ذا يمنٍ وإن لقيت معدِّيًا فعدناني[1]

فالاعتبار من كلامه وكلام غيره بما يقوم عليه الدليل، وليس ذلك إلاَّ فيما وافق فيه الرسول ﷺ، فلا يقوم دليل صحيح على مخالفة الرسول ألبتة.

وهذا كما أن ابن عقيل يوجد في كلامه ما يوافق المعتزلة والجهمية تارة، وما يوافق به المثبتة للصفات -بل للصفات الخبرية- أخرى، فالاعتبار من كلامه وكلام غيره بما يوافق الدليل، وهو الموافق لما جاء به الرسول.

والمقصود هنا أن نبيّن أنَّ فحول النظّار بيّنوا فساد طرق من نفى الصفات أو العلو بناءً على نفي التجسيم. وكذلك فحول الفلاسفة -كابن سينا، و أبي البركات، وابن رشد، وغيرهم- بيَّنوا فساد طرق أهل الكلام- من الجهمية والمعتزلة والأشعرية- التي نَفَوْا بها التجسيم، حتى أنَّ ابن رشد في «تهافت التهافت» بيَّن فساد ما اعتمد عليه هؤلاء، كما بيّن أبو حامد في «التهافت» فساد ما اعتمد عليه الفلاسفة. / ٤/ ٢٨٢

ولهذا كان في عامة طوائف النظّار من يوافق أهل الإثبات على إثبات الصفات، بل وعلى قيام الأمور الاختيارية في ذاته وعلى العلو، كما يوجد فيهم من يوافقهم على أنَّ الله خالق أفعال العباد، فأحذق متأخري المعتزلة هو أبو الحسين البصري، ومن عرف حقيقة كلامه علم أنَّه يوافق على إثبات كونه حيًّا عالماً قادراً، وعلى أنَّ كونه حيا ليس هو كونه عالما، وكونه عالما ليس كونه قادرا، لكنه ينازع مثبتة الأحوال الذين يقولون: ليست موجودة ولا معدومة.

---

(١) الشعر لعمران بن حطّان الخارجي سيأتي (١٠/ ٢٨٣).

وهذا الذي اختاره هو قول أكثر مثبتة الصفات، فنزاعه معهم نزاع لفظي، كما أنَّه يوافق على أن الله يخلق الداعي في العبد، وعند وجود الداعي والقدرة يجب وجود المقدور.

وهذا قول أئمة أهل الإثبات وحذَّاقهم الذين يقولون: إنَّ الله خالق أفعال العباد. وهو أيضا يقول: إنَّه سبحانه مع علمه بما سيكون، فإنَّه إذا كان يعلمه كائناً فعالميته متجددة.

وابن عقيل يوافق على ذلك، وكذلك الرازي وغيره، وهذا موافق لقول من يقول بقيام الحوادث به.

وبعض حذّاق المعتزلة نصر القول بعلو الله ومباينته لخلقه بالأدلة العقلية، وأظنُّه من أصحاب أبي الحسين. / ٤/ ٢٨٣

وقد حكى ابن رشد ذلك عن أئمة الفلاسفة. وأبو البركات وغيره من الفلاسفة يختارون قيام الحوادث به كإرادات وعلوم متعاقبة، وقد ذكروا ذلك وما هو أبلغ منه عن متقدمي الفلاسفة، كما ذكرتُ أقوالهم في غير هذا الموضع، وتقدم بعضها.

والمقصود هنا أن جميع ما احتج به النفاة قَدَح فيه بعض النفاة قدحاً يبين بطلانه، كما بيَّن غير واحد فساد طرق الفلاسفة.

[كلام الغزالي في «تهافت الفلاسفة» في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أنَّ الأول ليس بجسم]

قال أبو حامد[١]: «مسألة في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم فنقول: هذا إنما يستقيم[٢] لمن يرى أنَّ الجسم حادث، من حيث إنَّه لا يخلو

(١) في تهافت الفلاسفة (ص١٩١).

(٢) هذا إنما يستقيم: كذا في (ر) وفي تهافت الفلاسفة. وفي (ق)، (ص)، (ط): هذا لا يستقيم. وفي (ض): هذا مستقيم.

عن الحوادث، وكل حادث فيفتقر إلى محدث. فأمَّا أنتم إذا عقلتم جسماً قديماً لا أول لوجوده، مع أنَّه لا يخلو عن الحوادث، فلِمَ يمتنع أن يكون الأول جسماً: إمَّا الشمس وإما الفلك الأقصى وإما غيره؟ فإن قيل: لأن الجسم لا يكون إلاَّ مركباً منقسماً إلى جزأين بالكمية، وإلى الهيولي والصورة بالقسمة المعنوية، وإلى أوصافٍ يختص بها لا محالة، حتى يباين سائر/ الأجسام، وإلا فالأجسام متساوية في أنها ٤/ ٢٨٤ أجسام، وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه.

قلنا: وقد أبطلنا هذا عليكم، وبيَّنا أنه لا دليل لكم عليه، سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه إلى البعض كان معلولاً، وقد تكلمنا عليه وبينا أنه إذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد[1] له، لم يبعد تقدير مركَّب لا مركِّب له، وتقدير موجوداتٍ لا موجود لها، إذ نفي العدد والتثنية بنيتموه على نفي التركيب، ونفي التركيب على نفي الماهية، سوى الوجود وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه وبيَّنا تحكمكم فيه.

فإن قيل: الجسم إنْ لم يكن[2] له نفس لا يكون[3] فاعلا، وإن كان له نفس فنفسه علة له، فلا يكون الجسم أولاً.

قلنا: أنفسنا[4] ليست علة لوجود أجسامنا[5]، ولا نفس الفلك بمجردها علة لوجود جسمه عندكم، بل هما يوجدان[6] بعلة سواهما، فإذا جاز وجودهما قديماً جاز أن لا يكون[7] لهما علة. / ٤/ ٢٨٥

---

(١) في الأصل (موجود) وصححه المحمود في «موقف ابن تيمية» (٣/ ١١٠٥) وقال إنه خطأ مطبعي.

(٢) تهافت الفلاسفة: تكن. (٣) تهافت الفلاسفة: فلا يكون.

(٤) تهافت الفلاسفة: نفسنا. (٥) تهافت: جسمنا.

(٦) تهافت الفلاسفة (ص١٩٢): موجودان. (٧) تهافت: ألا تكون.

فإن قيل: كيف اتفق اجتماع النفس والجسم؟

قلنا: هو كقول القائل: كيف اتفق وجود الأول؟ فيُقال: هذا سؤال عن حادث، فأمّا ما لم يزل موجوداً فلا يُقال[١]: كيف اتفق؟ فكذلك الجسم ونفسه، إذا لم يزل كل واحد منهما موجوداً لم يبعد أن يكون صانعا.

فإن قيل: لأن الجسم -من حيث إنه جسم- لا يخلق غيره، والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل إلاَّ بواسطة[٢] الجسم، ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الأجسام، ولا في إبداع النفوس، والأشياء[٣] لا تناسب الأجسام.

قلنا: ولِمَ لا يجوز أن يكون في النفوس نفس تختصُّ بخاصية[٤] تتهيأ بها لأن توجد الأجسام وغير الأجسام منها، فاستحالة ذلك لا تُعرف ضرورة، ولا برهان يدلُّ عليه، إلاَّ أنه لم يشاهد[٥] من هذه الأجسام المشاهدة، وعدم المشاهدة لا يدلُّ على الاستحالة، فقد/ أضافوا إلى الموجود الأول ما لا يُضاف إلى موجود أصلا، ولم يشاهد[٦] من غيره، وعدم المشاهدة من غيره لا يدل[٧] على استحالته منه، فكذا في نفس الجسم والجسم.

٤/ ٢٨٦

فإن قيل: الفلك الأقصى، أو الشمس، أو ما قُدِّر من الأجسام، فهو متقدَّر بمقدار يجوز أن يزيد عليه وينقص منه، فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار الجائز إلى مخصص[٨] فلا يكون أولا.

---

(١) تهافت: فلا يقال له.

(٢) تهافت: بوساطة.

(٣) تهافت: وأشياء.

(٤) تهافت: بخاصة.

(٥) تهافت: إلا أننا لم نشاهده.

(٦) تهافت: ولم نشاهده.

(٧) تهافت: من غيره يدل.

(٨) تهافت: إلى مخصص يخصصه.

قلنا: بم تنكرون على من يقول: إنَّ ذلك الجسم يكون على مقدار يجب أن يكون عليه لنظام الكل، ولو كان أصغر منه أو أكبر لم يجز، كما أنكم قلتم: إنَّ المعلول الأول يفيض الجرم الأقصى منه، متقدراً بمقدار، وسائر المقادير بالنسبة إلى ذات المعلول الأول متساوية، ولكن يعين[١] بعض المقادير ليكون[٢] النظام متعلقاً به، فيوجب[٣] المقدار الذي وقع ولم يجز خلافه. فكذلك[٤] إذا قدر غير معلول. بل لو أثبتوا في المعلول الأول -الذي هو علة الجرم الأقصى عندهم-/ مبدأ للتخصيص، ٤/ ٢٨٧ مثل إرادة[٥] مثلا لم ينقطع السؤال، إذ يُقال: ولِمَ أراد هذا المقدار دون غيره؟ كما ألزموه على المسلمين في إضافتهم الأشياء إلى الإرادة القديمة، وقد قلبنا عليهم ذلك في تعين جهة حركة السماء، وفي تعيين[٦] نقطتي القطبين. فإذا ظهر[٧] أنهم مضطرون إلى تجويز تمييز الشيء عن مثله في الوقوع بعلة، فتجويزه بغير علة كتجويزه بعلة، إذْ لا فرق بين أن يتوجه السؤال في نفس الشيء فيُقال: لِمَ اختص بهذا القدر؟ وبين أن يتوجه في العلة فيُقال: ولم خُصص هذا[٨] القدر عن مثله؟ فإن أمكن دفع السؤال عن العلَّة بأنَّ هذا المقدار ليس مثل غيره، إذْ النظام مرتبط به دون غيره، أمكن دفع السؤال عن نفس الشيء، ولم يفتقر إلى علَّة، وهذا لا مخرج عنه، فإنَّ هذا المقدار المعين الواقع، إن كان مثل الذي لم يقع، فالسؤال متوجه: أنه

---

(١) تهافت: تعين.

(٢) تهافت (ص١٩٣).

(٣) ص: فيجب؛ تهافت. وجب.

(٤) تهافت: فكذا.

(٥) تهافت: الإرادة.

(٦) تهافت: وفي تعين.

(٧) تهافت: فإذا بان.

(٨) تهافت: ولم خصصته بهذا.

كيف مُيِّز الشيء عن مثله؟ خصوصاً على أصلهم. وهم ينكرون الإرادة المميِّزة، وإن لم تكن[١] مثلاً له فلا/ يثبت الجواز، بل يُقال: وقع كذلك قديماً، كما وقعت العلة[٢] القديمة بزعمهم». ٤/٢٨٨

قال[٣]: «وليستمد الناظر في هذا الكتاب[٤] مما أوردناه لهم من توجيه السؤال في الإرادة القديمة، وقلبنا ذلك عليهم في نقطة القطب وجهة[٥] حركة الفلك. وتبيَّن بهذا أنَّ من لا يصدِّق بحدوث الأجسام فلا يقدر[٦] على إقامة الدليل[٧] على أنَّ الأول ليس بجسم أصلا».

[تعليق ابن تيمية]

فهذا أبو حامد، هو وغيره يبيّنون فساد ما ذكروه من نفي كون الأول جسماً، ويقولون: لا طريق إلى ذلك إلاَّ الاستدلال على حدوث الجسم. ثمَّ أبو حامد وغيره من النظَّار يبينون أيضاً فساد ما احتجَ به على حدوث الجسم، وقد سبقهم الأشعري إلى بيان فساد ما احتجت به المعتزلة على حدوث الجسم. / ٤/٢٨٩

---

(١) وإن لم تكن: كذا في (ق) وفي تهافت. وفي سائر النسخ: وإن لم يكن.

(٢) العلة: كذا في (ض) وتهافت. وفي سائر النسخ: بالعلة.

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة في تهافت الفلاسفة (ص١٩٣).

(٤) تهافت: الكلام.

(٥) تهافت: وفي جهة.

(٦) تهافت: لا يقدر.

(٧) تهافت: دليل.

والرازي وأتباعه يبينون حدوث الجسم في كتبه الكلامية «كالأربعين» و «نهاية العقول» و «المحصَّل» وغير ذلك، ثم يبينون فساد كل ما يحتج به على حدوث الأجسام في مواضع أخر، مثل «المباحث المشرقية» وكذلك في «المطالب العالية» التي هي آخر كتبه، بيَّن فساد حجج من يقول بحدوثها، وأنَّه فعل بعد أن لم يكن فاعلا، ويذكر حججاً كثيرة على دوام الفاعلية، ويورِد عليها مع ذلك ما يدلُّ على فسادها، ويعترف بالحيرة في هذه المواضع العظيمة: مسائل الصفات، وحدوث العالم، ونحو ذلك.

وسبب ذلك أنَّهم يقولون أقوالاً تستلزم الجمع بين النقيضين تارة، ورفع النقيضين تارة، بل تستلزم كليهما. والأصل العظيم الذي هو من أعظم أصول العلم والدين لا يذكرون فيه إلاَّ أقوالاً ضعيفة.

والقول الصواب الموافق للميزان والكتاب لا يعرفونه، كما في مسألة حدوث العالم، فإنهم لا يذكرون إلاَّ قولين: قول من يقول/ بقدم الأفلاك، وإن كانت صادرة عن علة ٤/ ٢٩٠ توجبها، فالمعلول مقارن لعلته أزلاً وأبدا، وقول من يقول: بل تراخى المفعول عن المؤثر التام، وأنَّه يمتنع أنه لم يزل متكلماً إذا شاء ويفعل ما يشاء.

والقول الصواب الذي هو قول السلف والأئمة لا يعرفونه، وهو القول بأن الأثر يتعقب التأثير التام، فهو سبحانه إذا كوَّن شيئاً كان عقب تكوينه له، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٨٢﴾ [يس:٨٢] وهذا هو المعقول، كما يكون الطلاق والعتاق عقب التطليق والإعتاق، والانكسار والانقطاع عقب الكسر والقطع، فهو سبحانه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، ويذكرون في كونه موجباً بذاته وفاعلاً بمشيئته وقدرته قولَين فاسدين: أحدهما قول مَنْ يقول من المتفلسفة: هو موجب بذاته في الأزل، وأنَّه علة تامة في الأزل، فيجب أن يستلزم معلوله، وأنَّ معلوله يجب أن يكون مقارناً له في الزمان أزلاً وأبدا. / ٤/ ٢٩١

وهذا القول من أفسد أقوال بني آدم، فإنه يستلزم أن لا يحدث في العالم حادث، فإنَّه إذا كانت علة تامة أزلية ومعلولها معها، والعالم كله معلوله، إمَّا بواسطة وإمَّا بغير وسط، لزم أن لا يكون في العالم شيء إلاَّ أزلياً، فلا يكون في العالم شيء من الحوادث، وهو خلاف المشاهدة.

ثم إنهم لما أثبتوا الواجب بالممكن، إنما استدلوا على الممكن بالحادث، الذي يفتقر إلى محدِث، فإن لم يكن في العالم حادث بطل الإمكان الذي به أثبتوا الواجب، ولزم إمَّا أن لا يكون في العالم واجب الوجود ولا ممكن الوجود، وهو إخلاء للوجود عن النقيضين. وإمَّا أن يكون جميعه واجب الوجود، فيكون الحادث الذي كان بعد أن لم يكن واجب الوجود.

وأيضاً فإذا كان المعلول لا يكون إلاَّ مع علته التامة، لزم أن لا يحدث شيء من الحوادث إلاَّ مع تمام علته، ولم يحدُث حين حدوثه ما يوجب حدوث علة تامة له، وإن قُدِّر حدوث ذلك لزم حدوث تمام علل ومعلولات في آنٍ واحد، وهو تسلسل في العلل، وذلك معلوم الفساد بصريح العقل واتفاق العقلاء، بخلاف تسلسل الحوادث المتعاقبة، وهو أنَّه لا يكون حادث إلاَّ بعد حادث، فهذا فيه نزاع مشهور. / ٤/٢٩٢

والناس فيه على أربعة أقوال: قيل: يمتنع في الماضي والمستقبل، كقول جهم وأبي الهذيل. ولهذا قال الجهم بفناء الجنة والنار، وقال أبو الهذيل بفناء حركاتهما.

وقيل: يمتنع في الماضي دون المستقبل، وهو قول كثير من طوائف أهل الكلام، كأكثر المعتزلة والأشعرية والكرَّامية وغيرهم.

وقيل: يجوز فيهما فيما هو مفتقر إلى غيره كالفلك، سواء قيل: إنَّه محتاج إلى مبدع، كقول ابن سينا وأتباعه، أو قيل: إنه محتاج إلى ما يتشبه به، كقول أرسطو وأتباعه.

وقيل: يجوز فيهما، لكن لا يجوز ذلك فيما سوى الرب، فإنه مخلوق مفعول، وحوادثه القائمة به لا تحصل إلاَّ من غيره، فهو محتاج في نفسه وحوادثه إلى غيره، والمحتاج لا يكون إلاَّ مربوباً، والمربوب لا يكون إلاَّ مخلوقاً محدثاً، والمحدث لا يقوم به حوادث لا أول لها، فإنَّ ما لم يسبق الحادث المعين والحوادث المحدودة فهو محدث مثلها باتفاق العقلاء، إذ لو كان لم يسبقها فإمَّا أن يكون معها أو بعدها، وعلى التقديرين فهو حادث، بخلاف الرب القديم الأزلي الواجب بنفسه، فإنَّه إذا كان لم يزل متكلماً إذا شاء فعَّالاً لما يشاء، كان ذلك من كماله، وكان هذا كما قاله أئمة السنة والحديث. / ٤/ ٢٩٣

والثاني: قول من يقول: إنَّه فاعل مختار، لكنه يفعل بوصف الجواز، فيرجِّح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح، إمَّا بمجرد كونه قادراً، أو لمجرد كونه قادراً عالماً، أو لمجرد إرادته القديمة التي ترجّح مِثْلاً على مثل بلا مرجّح، ويقولون: إنَّ الحوادث تحدث بعد أن لم تكن حادثة من غير سبب يوجب الحدوث، فيقولون بتراخي الأثر عن المؤثر التام.

وهذا وإن كان خيراً من الذي قبله -ولهذا ذهب إليه طوائف من أهل الكلام- ففسادُه أيضاً بيِّن، فإنه إذا قيل: إنَّ المؤثر التام حصل مع تراخي الأثر عنه، وعند حصول الأثر لم يحصل ما يوجب الحصول، كان حاله بعد حصول الأثر وقبله حالاً واحدة متشابهة، ثمَّ اختص أحد الحالين بالأثر من غير ترجيح مرجح، وحدوث الحادث بلا سبب حادث، وهذا معلوم الفساد بصريح العقل.

والقول الثالث: قول أئمة السنة: إنَّه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فما شاء الله وجب بمشيئته وقدرته، وما لم يشأه امتنع/ لعدم مشيئته له، فهو موجب بمشيئته ٤/ ٢٩٤ وقدرته، لا بذات خالية عن الصفات، وهو موجب له إذا شاءه، لا موجب له في

الأزل، كما قال: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [يس:٨٢] وهذا الإيجاب مستلزم لمشيئته وقدرته، لا منافٍ لذلك، بل هو سبحانه يخلق ما يشاء ويختار، فهو فاعل لما يشاؤه إذا شاء، وهو موجب له بمشيئته وقدرته. والله تعالى أعلم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. / ٤/ ٢٩٥

الوجه العشرون

[متابعة الملاحدة للنفاة في إنكار النصوص وتأويلها]

أن نقول: ما سلكه هؤلاء نفاة الصفات من معارضة النصوص الإلهية بآرائهم هو بعينه الذي احتج به الملاحدة الدهرية عليهم في إنكار ما أخبر الله به عباده من أمور اليوم الآخر، حتى جعلوا ما أخبرت به الرسل عن الله وعن اليوم الآخر لا يستفاد منه علم، ثمَّ نقلوا ذلك إلى ما أمروا به من الأعمال: كالصلوات الخمس، والزكاة، والصيام، والحج، فجعلوها للعامة دون الخاصة، فآل الأمر بهم إلى أن ألحدوا في الأصول الثلاثة التي اتفقت عليها الملل، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا فَلَهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ﴾ [البقرة:٦٢]. / ٥/ ٣

فأفضى الأمر بمن سلك سبيل هؤلاء إلى الإلحاد في الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح، وسرى ذلك في كثيرٍ من الخائضين في الحقائق، من أهل النظر والتألّه من أهل الكلام والتصوف، حتى آل الأمر بملاحدة المتصوفة كابن عربي صاحب «فصوص الحكم» وأمثاله إلى أن جعلوا الوجود واحداً، وجعلوا وجود الخالق هو وجود المخلوق، وهذا تعطيل للخالق.

وحقيقة قولهم فيه مضاهاة لقول الدهرية الطبيعية الذين لا يقرون بواجب أبدع الممكن، وهو قول فرعون، ولهذا كانوا معظمين لفرعون. ثمَّ إنهم جعلوا أهل النار يتنعمون فيها، كما يتنعم أهل الجنة في الجنة، فكفروا بحقيقة اليوم الآخر، ثم ادّعوا أنَّ الولاية أفضل من النبوة، وأنَّ خاتم الأولياء -وهو شيء لا حقيقة له- زعموا أنَّه أفضل من خاتم الأنبياء، بل ومن جميع الأنبياء، وأنهم كلهم يستفيدون من مشكاته العلم بالله، الذي حقيقته عندهم أنَّ وجود المخلوق هو وجود الخالق.

وكان قولهم كما يُقال لمن قال: فخرَّ عليهم السقف من تحتهم، لا عقل ولا قرآن، فإنَّ المتأخر يستفيد من المتقدم دون العكس، والأنبياء أفضل من غيرهم، فخالفوا الحسَّ والعقل مع كفرهم بالشرع.

وآخر تحقيقهم استحلال المحرمات وترك الواجبات، كما كان يفعل أبرع محققيهم: التلمساني، وأمثاله.

هذا وشيوخ التصوف المشهورون من أبرأ الناس من هذا المذهب، وأبعدهم عنه، وأعظمهم نكيراً عليه وعلى أهله، وللشيوخ المشهورين بالخير، كالفضيل بن عياض وأبي سليمان الداراني، والجنيد بن محمد،/ وسهل بن عبد الله التستري، وعمرو بن عثمان المكي، وأبي عثمان النيسابوري، وأبي عبد الله بن خفيف الشيرازي، ويحيى بن معاذ الرازي، وأمثالهم من الكلام في إثبات الصفات والذم للجهمية والحلولية ما لا يتسع هذا الموضع لعُشره. ٥/٤

بل قد قيل للشيخ عبد القادر الجيلي -قدَّس الله روحه-: هل كان لله ولي على غير اعتقاد أحمد بن حنبل؟ فقال: لا كان ولا يكون[1].

---

(١) ذكره شيخ الإسلام في «الاستقامة» (١/ ٨٦)، وابن رجب في «ذيل طبقات الحنابلة» (٣/ ٢٤٩) عن =

والاعتقاد إنما أضيف إلى أحمد لأنه أظهره وبيَّنه عند ظهور البدع، وإلاَّ فهو كتاب الله وسنة رسوله، حظ أحمد منه كحظ غيره من السلف: معرفته والإيمان به، وتبليغه والذبّ عنه، كما قال بعض أكابر الشيوخ: الاعتقاد لمالك والشافعي ونحوهما من الأئمة، والظهور لأحمد ابن حنبل[1].

وذلك لأنه كان بعد القرون الثلاثة، لما ظهرت بدعة الجهمية ومحنتهم المشهورة، وأرادوا إظهار مذهب النفاة، وتعطيل حقائق الأسماء والصفات، ولبَّسوا على من لبَّسوا عليه من الخلفاء، ثبت الله الإسلام والسنة بأحمد بن حنبل وغيره من أئمة الدين، فظهرت بهم السنة، وطفئت بهم نار المحنة، فصاروا علماً لأهل الإسلام، وأئمة لمن بعده من علماء المسلمين: أهل السنة والجماعة، وصار كل منتسب إلى السنة لا بد أن يواليه وإياهم، ويوافقهم في جمل الاعتقاد، إذ كان ذلك اعتقاد أهل الهدى والرشاد، المعتصمين بالكتاب والسنة وإجماع السابقين الأولين، والتابعين لهم بإحسان.

٥/٥ وأئمة السنة ليسوا مثل أئمة البدعة، فإن أئمة السنة تُضاف السنة/ إليهم لأنهم مظاهر بهم ظهرت، وأئمة البدعة تُضاف إليهم لأنهم مصادر عنهم صدرت. ولهذا كان جمل الاعتقاد الذي يذكره أهل المقالات عن أهل السنة والجماعة هو قول أحمد وأمثاله من أئمة السنة.

=الشيخ يحيى بن يوسف الصرصري عن شيخه العارف علي بن إدريس أنه سأل الشيخ عبد القادر فأجابه، ونظمه الشيخ الصرصري في شعره.

(١) ذكره المؤلف في «منهاج السنة النبوية» (٢/ ٦٠٦)، وفي «المجموع» (٣/ ١٧٠) عن بعض شيوخ المغرب الصلحاء.

[كلام الأشعري في «الإبانة» عن متابعته للإمام أحمد]

ولهذا قال أبو الحسن الأشعري في كتابه «الإبانة»[١]: «**فإن قال قائل**[٢]**: قد أنكرتم قول الجهمية والقدرية والحرورية والرافضة والمرجئة**[٣] **فعرِّفونا قولكم الذي به تقولون، وديانتكم التي بها تدينون. قيل له: قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي بها ندين: التمسك بكتاب ربنا، وسنة نبيّنا**[٤]**، وبما رُوي عن الصحابة والتابعين، وبما كان**[٥] **يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل قائلون**[٦]**، ولِمَا خالف قوله مجانبون**[٧]**، فإنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أبان/ الله به الحق، وأوضح**[٨] **به** ٦/٥

---

(١) وهو كتاب الإبانة في أصول الديانة وطبع عدة مرات، وسأرجع هنا إلى الطبعة الثانية بمطبعة حيدر آباد. (١٣٦٧/ ١٩٤٨) (وهذا النص فيها في (ص٥-٦)، وطبعة دار الأنصار بالقاهرة، تحقيق د. فوقية حسين محمود، (١٣٩٧/ ١٩٧٧) وهذا النص فيها في (ص٢٠-٢١) (رشاد).

(٢) الإبانة في الطبعتين: فإن قال لنا قائل:

(٣) الإبانة: قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية الحرورية والرافضة (في طبعة دار الأنصار: والرافعة وهو تحريف) والمرجئة.

(٤) الإبانة ط. حيدر آباد: التمسك بكتاب ربنا عز وجل وبسنة نبينا عليه السلام؛ ط. دار الأنصار: التمسك بكتاب الله ربنا عز وجل، وبسنة نبينا محمد ﷺ.

(٥) ط. حيدر آباد: وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان..؛ ط. دار الأنصار: وما روى عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان..

(٦) الإبانة في الطبعتين: أحمد بن محمد بن حنبل، نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون..

(٧) الإبانة: مخالفون.

(٨) الإبانة: الحق، ودفع ط. حيدر آباد: ورفع به الضلال، وأوضح..

المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين، وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام معظَّم، وكبير مفهم[١]، وعلى جميع أئمة المسلمين[٢]».

والمقصود هنا أنَّ صفوة أولياء الله تعالى الذين لهم في الأمة لسان صدق، من سلف الأمة وخلفها، هم على مذهب أهل السنة والجماعة، أهل الإثبات للأسماء والصفات، وهم من أبعد الناس عن مذاهب أهل الإلحاد، من أهل الحلول والوحدة والاتحاد، وإن كان كثير من متأخري الصوفية دخلوا في مذاهب الإباحة والحلولية، وخلطوا التصوف بالفلسفة اليونانية، كما خلطه بعضهم بشيء من أقوال أهل الكلام الجهمية.

ومبدأ هذا من أقوال الذين يعارضون النصوص بآرائهم، كما ذكر الشهرستاني في أول كتابه في «الملل والنحل» أنَّ مبدأ أنواع كل الضلالات هو من تقديم الرأي على النص، واختيار الهوى على الشرع[٣]، فسرى في المنتسبين إلى العلم والدين، من أهل الفقه والكلام والتصوف -من أقوال الملاحدة- بسبب هذا الأصل ما لا/ يعلمه إلاَّ الله. وأما ملاحدة الشيعة -من القرامطة الباطنية والإسماعيلية والنصيرية ونحوهم- فأولئك أمرهم أظهر من أن يخفى على من عَرَف حالهم، ممّن فيه نوع إيمان بالله ورسوله. ولهذا كثر الكاشفون لأسرارهم، الهاتكون لأستارهم، من جميع أصناف أهل القبلة، ٧/٥

---

(١) الإبانة ط. حيدر آباد: .. من إمام مقدم وخليل معظم مفخم؛ ط. دار الأنصار: من إمام مقدم، وجليل معظم، وكبير مفهم.

(٢) عبارة «وعلى جميع أئمة المسلمين» ساقطة من طبعتي الإبانة وقد اختصرت نسخة (هـ) الكلام التالي لهذه العبارة حتى الإشارة إلى كلام ابن سينا في الرسالة الأضحوية.

(٣) يقول الشهرستاني في كتابه الملل والنحل (١/ ٢٣): «واعلم أن أول شبهة وقعت في الخليقة: شبهة إبليس لعنه الله؛ ومصدرها: استبداده بالرأي في مقابلة النص، واختياره الهوى في معارضة الأمر» (رشاد).

حتى الشيعة والمعتزلة ونحوهم، فإنهم متفقون على تكفيرهم، كما اتفق على تكفيرهم أئمة السنة، ومن انتسب إليهم من متكلمة الإثبات وغيرهم.

وصنَّف القاضي أبو بكر كتابه المشهور فيهم، ووصف فضائحهم القاضي عبد الجبار، والقاضي أبو يعلى، وأبو الوفا بن عقيل، وأبو حامد الغزالي، والشهرستاني، والخُبُوشاني[1]، وغير واحد من العلماء، وتكلموا في العبيديين الذين كانوا بالمغرب ومصر، الذين ادّعوا النسب العلوي، وأضمروا مذهبهم[2]. تكلموا فيهم بما بيّنوا فيه/ بطلان نسبهم، كما عرفوا بطلان مذهبهم، وأنَّ باطن مذهبهم أعظم كفراً من أقوال كفّار أهل الكتاب، ومن أقوال الغالية الذين يدَّعون نبوة عليٍّ أو إلهيته ونحوهم، إذ كان مضمون مذهبهم: تعطيل الخالق، وتكذيب رسله، والتكذيب باليوم الآخر، وإبطال دينه. ٨/٥

وقد ذكروا منتهى دعوتهم في البلاغ الأكبر والناموس الأعظم الذي لهم، وأنَّ أقرب الطوائف إليهم الفلاسفة، مع أنهم خالفوا الفلاسفة في إثبات واجب الوجود، فإنَّ

---

(١) أبو البركات نجم الدين، محمد بن الموفق بن سعيد بن علي، الخبوشاني، نسبة إلى خبوشان، بليدة بناحية نيسابور، ولد سنة (٥١٠) وتوفي بالقاهرة سنة (٥٨٧). كان صوفيا وفقيهاً شافعياً، ومن مؤلفاته كتاب تحقيق المحيط في ستة عشر مجلداً.

(٢) العبيديون هم الإسماعيلية الذين ينتسبون إلى عبيدالله المهدي، الذي يقولون إنه من نسل ميمون القداح، ويسميه ابن طاهر البغدادي: «سعيد بن الحسين بن أحمد بن عبدالله بن ميمون بن ديصان القداح» ويذكر أنه غيّر اسم نفسه ونسبه، وقال لأتباعه إنه: «عبدالله بن الحسين بن إسماعيل بن جعفر الصادق». ويذكر آخرون أنَّ عبيدالله هذا ابن رجل يهودي كان يعمل حداداً بسلمية، ولما مات أبوه تزوجت أمه أحد الأشراف العلويين، وقام هذا الشريف بتربية الطفل، حتى إذا كبر ادعى لنفسه نسباً علوياً. وقد أسس عبيدالله دولته بالمغرب وهي التي عرفت الدولة الفاطمية سنة (٢٩٧)، وتمكن خلفاؤه من فتح مصر في زمن المعز لدين الله الفاطمي سنة (٣٥٨) (رشاد).

الفلاسفة الإلهيين يثبتونه، وهؤلاء أصحاب البلاغ الأكبر والناموس الأعظم أنكروه، كما فعلت الدهرية الطبيعية.

وقول الاتحادية كصاحب «الفصوص» وأمثاله يؤول إلى قول هؤلاء، وهو القول الذي أظهره فرعون. وأمَّا المشاؤون -أرسطو وأتباعه، ومن اتبعهم من المتأخرين: كالفارابي وابن سينا وأمثالهم- فهم يقرُّون بالعلة الأولى المغايرة لوجود الأفلاك، لكن دليلهم الذي احتجّوا به على الطبيعيين منهم، هو دليل الحركة الذي احتجَّ به أرسطو وقدماؤهم، أو دليل الوجود الذي احتجَّ به ابن سينا ومتأخروهم، وهو منهم دليل ضعيف، إذ مبناه على حجة التركيب، وهي حجة ضعيفة، كما قد بُيِّن في غير هذا الموضع. / ٩/٥

وكان أهل بيت ابن سينا من أتباع هؤلاء القرامطة، من المستجيبين للحاكم الذي كان بمصر. قال ابن سينا «وبسبب ذلك دخلت في الفلسفة»[1].

كما كان أصحاب «رسائل إخوان الصفا» من الموافقين لهم، وصُنِّفت «الرسائل» على طريقتهم في الزمان الذي بُنيت فيه القاهرة، في أثناء المائة الرابعة، وكان أمر المسلمين قد اضطرب في تلك المدة اضطراباً عظيما.

[كلام ابن سينا في الرسالة الأضحوية]

والمقصود هنا أنَّ هؤلاء الملاحدة يحتجون على النفاة بما وافقوهم عليه من نفي الصفات، والإعراض عن دلالة الآيات، كما ذكر ذلك ابن سينا في «الرسالة

---

(١) ذكر ابن سينا أن أباه كان ممن أجاب داعي المصريين الإسماعيلية وكان أفراد أسرته يتذاكرون أمر النفس والعقل من مبادئ الإسماعيلية فيما بينهم. أنظر: نكت في أحوال الشيخ الرئيس ليحيى بن أحمد الكاشي، ط. المعهد العلمي الفرنسي، (ص١٠)، القاهرة (١٩٥٢)؛ د. محمد عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، (ص٣٢)، ط. المعارف، القاهرة، (١٩٧١) (رشاد).

الأضحوية» التي صنَّفها في المعاد لبعض الرؤساء الذين طلب تقربه إليهم ليعطوه مطلوبه منهم من الجاه والمال، وصرَّح بذلك في أول هذه الرسالة[١]. قال فيها لَمَّا ذكر حجة من أثبت معاد البدن، وأن الداعي لهم إلى ذلك ما ورد به الشرع من بعث الأموات فقال: «وأما أمر الشرع فينبغي أن يُعلم فيه قانون واحد: وهو أن/ الشرع ١٠/٥ والملة[٢] الآتية على لسان نبي من الأنبياء يُرام بها خطاب الجمهور كافة. ثم من المعلوم الواضح أنَّ التحقيق الذي ينبغي أن يُرجع إليه في صحة التوحيد: من الإقرار بالصانع: موحَّداً مقدَّساً عن: الكم، والكيف، والأَيْن، ومتى[٣]، والوضع، والتغير، حتى يصير الاعتقاد به أنَّه ذات واحدة، لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع، أو يكون لها جزء وجودي: كمّيٌّ أو معنوي، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة فيه[٤]، ولا حيث[٥] تصح الإشارة إليه أنه[٦] هنا أو هناك[٧]: ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور، ولو أُلقي هذا على هذه الصورة إلى العرب العاربة أو

---

(١) أنظر الرسالة الأضحوية في أمر المعاد لابن سينا تحقيق د. سليمان دنيا ط. دار الفكر العربي، القاهرة (١٣٦٨/ ١٩٤٩) (ص٣٢-٣٤) وخاصة قول ابن سينا: «ويكون بسببه فائزاً بالجاه العريض والمال العديد، جابراً المكسور حاله، وسد ثلم أسبابه، وأكون قريباً من أن أكاد ولما.. الخ».

(٢) الأضحوية: والملل. وفي نسخة أخرى منها ذكرها المحقق في تعليقه: والملة.

(٣) ومتى: كذا في نسخة من الأضحويى وفي نسخة: والمتى.

(٤) فيه: ساقطة من الأضحوية.

(٥) حيث: كذا في نسخة من الأضحوية وفي أخرى: بحيث.

(٦) أنه: كذا في نسخة من الأضحوية وفي أخرى: أنها.

(٧) الأضحوية: أنه (أنها) هناك.

العبرانيين الأجلاف[١]، لتسارعوا[٢] إلى العناد، واتفقوا على أنَّ الإيمان المدعو إليه إيمان بمعدوم[٣] أصلاً. ولهذا ورد ما في التوراة[٤] تشبيهاً كله، ثمَّ إنه لم يرد في الفرقان[٥] من الإشارة إلى/ هذا الأمر الأهم شيء ولا إلى صريح[٦] ما يحتاج إليه في التوحيد بيان مفصل، بل إلى[٧] بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر، وبعضه جاء تنزيها[٨] مطلقاً عاماً جداً، لا تخصيص ولا تفسير له. وأما الأخبار التشبيهية[٩] فأكثر من أن تُحصى، ولكن لقوم[١٠] أن لا يقبلوه[١١]، فإذا[١٢] كان الأمر في التوحيد هذا[١٣]، ١١/٥

(١) الأضحوية: والأجلاف. وفي نسخة: من الأجلاف.

(٢) لتسارعوا: كذا في (هـ) وفي نسخة من الأضحوية وفي (ر): لسارعوا. وفي نسخة أخرى من الأضحوية: يتسارعون.

(٣) بمعدوم: كذا في نسخة من الأضحوية وفي نسخة أخرى: معدوم.

(٤) التوراة: كذا في (ر)، وفي (هـ): التورية. وقال محقق الرسالة الأضحوية في تعليقه رقم (٥) (٤٥): «اتفق الأصلان اللذان رجعت إليهما على رسم هذه الكلمة هكذا: التورية، ولكن هذه الكلمة لا معنى لها في هذا المقام، وقد رأيت أن أنسب كلمة بالمقام مع ملاحظة أن تكون قريبة في الرسم من الكلمة الواردة في الأصلين هي كلمة «التوحيد» وأثبت الدكتور سليمان دنيا كلمة «التوحيد» في مكان كلمة «التوراة» مع أن السياق يدل على عكس ما ذهب إليه.

(٥) في نسخة أخرى من الأضحوية: في القرآن.

(٦) الأضحوية: ولا أتى بصريح. وفي (ر)، (هـ): ولا إلى تصريح، ولعل الصواب ما أثبته.

(٧) الأضحوية: أتى. (٨) الأضحوية: وبعضه تنزيها.

(٩) في نسخة من الأضحوية: وأما أخبار التشبيه.

(١٠) لقوم: كذا في نسخة من الأضحوية وأثبت د. سليمان دنيا في الأصل ما في نسخة أخرى: القوم.

(١١) ذكر محقق الأضحوية (ت١٦ ص٤٥): «الأصلان معاً رسما هذه الكلمة هكذا: لا يقبلوه. ولكن قواعد اللغة العربية تأبى حذف النون في هذه الحال، إذ لا مبرر له، وكذلك تذكير الضمير غير مناسب» ولعل التذكير هنا يعود على: ما جاء في التوحيد.

(١٢) في نسخة الأصل من الأضحوية: وإذا. (١٣) الأضحوية: هكذا.

فكيف فيما هو بعده من الأمور الاعتقادية؟! ولبعض الناس أن يقولوا: إنَّ للعرب توسعاً في الكلام ومجازاً، وأنَّ الألفاظ التشبيهية[١] مثل: اليد، والوجه، والإتيان في ظلل من الغمام، والمجيء، والذهاب، والضحك، والحياء، والغضب - صحيحة، ولكن نحو الاستعمال وجهة العبارة يدل على استعمالها مستعارة مجازا[٢]».

قال[٣]: «ويدل على استعمالها غير مجازية[٤] ولا مستعارة -بل/ محققة- أنَّ المواضع[٥] التي يوردونها حجةً في أنَّ العرب تستعمل هذه المعاني بالاستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة، مواضعُ في مثلها يصلح[٦] أن تُستعمل على غير هذا الوجه[٧]، ولا[٨] يقع فيها تلبيس ولا تدليس. وأمَّا قوله[٩]: ﴿فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة:٢١٠] وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام:١٥٨] على القسمة[١٠] المذكورة، وما جرى[١١] مجراه،

١٢/٥

---

(١) في نسخة الأصل من الأضحوية: وأن ألفاظ التشبيه.

(٢) هـ: مجازية؛ الأضحوية: ومجازاً. (٣) بعد الكلام السابق مباشرة في الأضحوية (ص٤٦).

(٤) الأضحوية: غير مجاز: وفي نسخة أخرى: غير مجازة.

(٥) الأضحوية: فالمواضع، وفي نسخة أخرى: والمواضع.

(٦) يصلح: كذا في (ر)، وفي (هـ) الكلمة غير منقوطة، وفي أضحوية: تصلح.

(٧) أضحوية: أن تستعمل على هذا الوجه. واحسب أن الصواب ما في كتابنا وأن المقصود أن ما استشهدوا به يصلح أن يستعمل ويفهم على وجه آخر غير ما استعملوه وفهموه.

(٨) في نسخة الأصل من الأضحوية: فلا.

(٩) كلمة «تعالى» مثبتة في نسخة الأصل من الأضحوية بعد كلمة «قوله».

(١٠) في نسخة الأصل من الأضحوية التسمية، وفي نسخة أخرى: النسبة. والصواب هو ما في كتابنا. وذكر د. سليمان دنيا (ص٤٧ ت٤): «والمراد بالنسبة أو التسمية هو الاستعمال اللغوي الذي مر الحديث عنه وأنه ينقسم إلى قسمين: حقيقي ومجازي».

(١١) جرى: كذا في نسخة من الأضحوية وفي نسخة الأصل التي أثبتها المحقق: يجري.

فليس تذهب(١) الأوهام فيه ألبتة إلى أن العبارة مستعارة أو مجازية(٢). فإن كان أُريد(٣) فيها ذلك إضماراً فقد رضي بوقوع الغلط والشبهة والاعتقاد المعوج بالإيمان بظاهرها تصريحاً. وأمَّا قوله(٤): ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ [الفتح:١٠] وقوله: ﴿مَا / فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر:٥٦] فهو موضع الاستعارة والمجاز والتوسع في الكلام، ولا يشك في ذلك اثنان من فصحاء العرب، ولا يلتبس على ذي معرفةٍ في لغتهم، كما يلتبس في تلك الأمثلة(٥) فإنَّ هذه الأمثلة لا يقع شبهة في أنها مستعارة مجازية(٦)، كذلك في تلك لا يقع(٧) شبهة في أنها ليست استعارية ولا مراداً فيها شيء غير الظاهر. ثم هب أن هذه كلها موجودة(٨) على الاستعارة، فأين التوحيد؟! والعبارة المشيرة بالتصريح إلى التوحيد المحض(٩) الذي تدعو إليه حقيقة هذا الدين القيِّم(١٠) المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة؟!»

٥/١٣

---

(١) أضحوية: يذهب. (٢) أضحوية: أو مجاز، وفي نسخة: أو مجازة.

(٣) أريد: كذا في نسخة من أضحوية وفي نسخة الأصل (ص٤٨): يريد.

(٤) أضحوية نسخة الأصل: قوله تعالى. وفي نسخة: قوله.

(٥) أضحوية: في الأمثلة الأولى.

(٦) أضحوية: بل كما أنه في هذه الأمثلة لا تقع شبهة في أنها مستعارة مجازية. وكلمة «يقع»: كذا في (ر) وفي (هـ) الكلمة غير منقوطة.

(٧) يقع: كذا في (ر). وفي (هـ) غير منقوطة. (٨) أضحوية: مأخوذة.

(٩) أثبت محقق الأضحوية في الأصل ما يلي (ص٤٨): «فأين النصوص المشيرة إلى التصريح بالتوحيد المحض». وذكر في تعليق رقم (١١) ما يلي: «س: التوحيدية، ل: التوحيد به. وكلا الرسمين غير مفهوم، وقد وضعت في الصلب كلمة «النصوص» بمساعدة المقام. وذكر في تعليق رقم (١٣) أن في نسخة (ل): بالتصريح إلى التوحيد. وسترد هذه العبارة بعد صفحات (ص٣١) وفيها: فأين التوحيد والدلالة بالتصريح على التوحيد المحض.

(١٠) القيم: ساقطة من (ر)، (هـ) وهي في أضحوية وسيرد هذا النص بعد صفحات (ص٣١) وفيه

=

وقد قال في ضمن كلامه[١]: «إن الشريعة الجائية على لسان نبيّنا/ محمد ﷺ جاءت ٥/ ١٤ أفضل[٢] ما يمكن أن تجيء عليه الشرائع وأكمله، ولهذا صلح أن تكون خاتمة[٣] الشرائع وآخر الملل».

قال[٤]: «وأين الإشارة إلى الدقيق من المعاني المشيرة[٥] إلى علم التوحيد: مثل أنه: عالم بالذات، أو عالم بعلمٍ، قادر بالذات، أو قادر بقدرة، واحد الذات على[٦] كثرة الأوصاف، أو قابل لكثرة، تعالى عنها بوجه[٧] من الوجوه، متحيز الذات[٨]، أو منزهها[٩] عن الجهات؟ فإنه لا يخلو: إمَّا أن تكون هذه المعاني واجباً تحققها[١٠] وإتقان المذهب الحق فيها، أو يسع الصدوف عنها وإغفال البحث والرَّوِيَّة فيها. فإن كان البحث عنها معفوًّا عنه، وغلط الاعتقاد الواقع فيها غير مؤاخذ به، فجل مذهب هؤلاء القوم المخاطبين بهذه الجملة تكلف، وعنه غُنية. وإن كان فرضاً

=هذه الكلمة.

(١) الرسالة الأضحوية: (ص٥٨).

(٢) أفضل: كذا في نسخة من أضحوية وفي نسخة الأصل: بأفضل.

(٣) أضحوية: خاتم.

(٤) بعد آخر النص الأسبق، (ص٤٨).

(٥) أضحوية: المستندة.

(٦) أضحوية نسخة الأصل: واحد على؛ وفي نسخة أخرى: واحدة بالذات.

(٧) أضحوية نسخة الأصل: تعالى الله عن ذلك بوجه؛ وفي نسخة أخرى: تعالى وتقدس عنها بوجه.

(٨) أضحوية: بالذات.

(٩) أضحوية نسخة الأصل: أو منزه؛ وفي نسخة: منزهها، وفي ثالثة: منزها.

(١٠) تحققها: كذا في أضحوية، وهو الصواب. وفي (ر): يحققها. وفي (هـ) الكلمة غير منقوطة.

٥/ ١٥ محكما[١]، فواجب أن يكون مما صُرِّح به في الشريعة، وليس التصريح المعمَّى أو الملبَّس[٢] أو المقتصر/ فيه بالإشارة[٣] والإيماء، بل التصريح المستقصى فيه، والمنبَّه عليه، والموفى حق البيان والإيضاح، والتفهيم والتعريف على معانيه[٤]، فإنَّ المبرَّزين المنفقين أيامهم ولياليهم[٥] وساعات عمرهم على تمرين أذهانهم، وتذكية أفهامهم، وترشيح نفوسهم، لسرعة[٦] الوقوف على المعاني الغامضة، يحتاجون في تفهم[٧] هذه المعاني إلى فضل إيضاح، وشرح عبارة، فكيف غُتْم[٨] العبرانيين وأهل الوبر من العرب؟ ولعمري لو كلَّف الله[٩] رسولاً من الرسل أن يلقي حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أوهامهم، ثم سامه أن يتنجّز[١٠] منهم الإيمان[١١] والإجابة، غير ممهل فيه، ثم سامه

(١) أضحوية: وإن كان غرضاً لازماً محتوماً محكوماً.

(٢) أضحوية: أو الملتبس.

(٣) أضحوية نسخة الأصل: على الإشارة، وفي نسخة: بالإشارة.

(٤) أضحوية: والتعريف لمعانيه.

(٥) أضحوية نسخة الأصل: لياليهم وأيامهم، وفي نسخة أخرى: أيامهم ولياليهم.

(٦) أضحوية: بسرعة.

(٧) أضحوية: فهم، وفي نسخة: تفهيم.

(٨) في لسان العرب: «الغتمة: عجمة في المنطق، ورجل أغتم وغُتمى لا يفصح شيئاً، وأمرأة غتماء، وقوم غُتْم وأغتام» (رشاد).

(٩) أضحوية: الله تعالى، وفي نسخة: الله.

(١٠) أضحوية: أن يكون منجزاً، وفي نسخة: ينجزه، وفي ثالثة: سحر منهم الإيمان كذا غير منقوطة.

(١١) أضحوية: لعامهم الإيمان.

أن يتولى رياضة نفوس الناس قاطبة، حتى تستعدَّ للوقوف عليها، لكلَّفه شططاً، وأن يفعل ما ليس في قوة البشر. اللهم إلا أن تدركهم[١] خاصة إلهية، وقوة علوية، وإلهام سماوي، فتكون/ حينئذ وساطة الرسول مستغنى عنها، وتبليغه غير محتاج إليه، ثم هَبْك[٢] الكتاب العزيز[٣] جائياً على لغة العرب وعادة لسانهم في[٤] الاستعارة والمجاز، فما قولهم في الكتاب العبراني، وكله[٥] من أوله إلى آخره تشبيه صرف؟! وليس لقائلٍ أن يقول: إن ذلك الكتاب محرَّف كله، وأنَّى يُحرَّف كلية كتاب منتشر في أممٍ لا يُطاق تعديدهم، وبلادهم متنائية، وأوهامهم[٦] متباينة، منهم يهود ونصارى، وهم أمتان متعاديتان[٧]؟ فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة بخطاب[٨] الجمهور بما يفهمون، مقرِّباً ما لا يفهمون إلى أوهامهم بالتمثيل والتشبيه[٩]، ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع ألبتة».

١٦/٥

---

(١) أضحوية: يدركه، وفي نسخة: يدرك.

(٢) أضحوية: هبط، وفي نسخة: هتك. والمعنى أنه يوجه السؤال إلى القارئ فيقول له: ثم هب أن الكتاب.. إلخ.

(٣) أضحوية: العربي، وفي نسخة: العبرى. وفي نسخة (ر) كتبت الكلمة «العربي» ثم صوبت إلى: العزيز، أما في (هـ) ففيها: العرير غير منقوطة.

(٤) أضحوية: من.

(٥) أضحوية: كله.

(٦) أضحوية نسخة الأصل: وأهواؤهم، وفي نسخة: وأوهامهم.

(٧) أضحوية نسخة الأصل: متعاندتان، وفي نسخة: متعاديتان.

(٨) أضحوية: لخطاب.

(٩) أضحوية: بالتشبيه والتمثيل، وفي نسخة أخرى: بالتمثيل والتشبيه.

قال[١]: فكيف يكون ظاهر الشرائع حجة في هذا الباب؟» -يعني أمر المعاد[٢] «ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية غير مجسّمة،/ بعيدة عن إدراك بدائه[٣] الأذهان لحقيقتها، لم يكن سبيل الشرائع في الدعوة إليها والتحذير عنها منبّهاً بالدلالة عليها، بل بالتعبير عنها بوجوهٍ من التمثيلات المقرِّبة إلى الإفهام. فكيف يكون وجود شيءٍ حجة على وجود شيء آخر، لو لم[٤] يكن الشيء الآخر على الحالة المفروضة لكان الشيء الأول على حالته؟ فهذا كله هو الكلام على تعريف من طلب أن يكون خاصًّا من الناس لا عاماً: أن ظاهر الشرائع غير محتج به[٥] في مثل هذه الأبواب».

١٧/٥

قلت: فهذا كلام ابن سينا، وهو ونحوه كلام أمثاله من القرامطة الباطنية، مثل صاحب «الأقاليد الملكوتية»[٦] وأمثاله من الملاحدة. والكلام على هذا من فنين:

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة، أضحوية (ص٥٠).

(٢) عبارة «يعني أمر المعاد» ليست في أضحوية والظاهر أنها زيادة من كلام ابن تيمية للتوضيح.

(٣) أضحوية: ر: بداية. وفي (هـ): بداية غير منقوطة ولعل الصواب ما أثبته.

(٤) أضحوية (ص٥١): ولو لم، وفي نسخة: لو لم.

(٥) غير محتج به: كذا في (ر)، وفي (هـ). وفي أضحوية: أن ظاهر الشرائع محتج به، وهذا نقيض ما أثبته هنا، ولما كان الكلام متناقضا حاول الأستاذ المحقق أن يحل تناقضه بتفسيرات مختلفة انظر (ص٥١) تعليق (٤).

(٦) وهو أبو يعقوب إسحاق بن أحمد السجستاني أو السجزي، المعروف ببندانة، من أشهر علماء الإسماعيلية وفلاسفتهم، ومن أكبر دعاتهم، وكان اليد اليمنى لأبي عبدالله محمد بن أحمد النسفي داعية أهل ما وراء النهر، صنف أبو يعقوب مصنفات كثيرة منها كتاب أساس الدعوة وكتاب تأويل الشرائع وله كتب مخطوطة في مكتبة الدكتور محمد كامل حسين رحمه الله. وقد عاش أبو يعقوب في بخارى ومات مقتولاً سنة (٣٣١) (رشاد).

أحدهما: بيان لزوم ما ألزمه لنفاة الصفات، الذين سمّوا نفيها توحيدا، من الجهمية المعزلة وغيرهم. / ١٨/٥

والثاني: بيان بطلان كلامه وكلامهم الذي وافقوهم عليه.

أمَّا الأول، فإنَّ هؤلاء وافقوه على نفيِ الصفات، وأنَّ التوحيد الحق هو توحيد الجهمية، المتضمن أن الله لا علم له ولا قدرة، ولا كلام ولا رحمة، ولا يُرى في الآخرة، ولا هو فوق العالم، فليس فوق العرش إله، ولا على السموات ربٌّ، ومحمدٌ لم يُعرج به إلى ربه. والقرآن أحسن أحواله عندهم أن يكون مخلوقاً خلقه في غيره، إن لم يكن فيضاً فاض على نفس الرسول، وأنَّه سبحانه لا تُرفع الأيدي إليه بالدعاء، ولم يعرج شيء إليه، ولم ينزل شيء منه: لا مَلك ولا غيره، ولا يقرب أحد إليه، ولا يدنو منه شيء، ولا يتقرب هو من أحد، ولا يتجلى لشيء، وليس بينه وبين خلقه حجاب، وأنه لا يُحِبّ ولا يُبغض، ولا يرضى ولا يغضب، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه، ولا مبايناً للعالم ولا حالاًّ فيه، وأنَّه لا يختص شيء من المخلوقات بكونه عنده، بل كل الخلق عنده، بخلاف قوله تعالى: ﴿وَلَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَنْ عِندَهُۥ﴾ [الأنبياء:١٩]، وأنَّه إذا سُمِّيَ حياً عالماً قادراً سميعاً بصيراً، فهو حيّ بلا حياة، عالم بلا علم، قادر بلا قدرة، سميع بلا سمع، بصير بلا بصر، إلى أمثال هذه الأمور التي يسمِّي نفيها الجهمية «توحيدا»، ويلقِّبون أنفسهم بأهل التوحيد، كما يلقب الجهمية -من المعتزلة وغيرهم- أنفسهم بذلك، وكما لقَّب ابن/ التومرت أصحابه بذلك، إذ كان قوله في التوحيد قول ١٩/٥ نفاة الصفات: جهم وابن سينا وأمثالهما.

ويُقال إنه تلقَّى ذلك عن من يوجد في كلامه موافقة الفلاسفة تارةً ومخالفتهم أخرى. ولهذا رأيت لابن التومرت كتاباً في التوحيد صرَّح فيه بنفي الصفات، ولهذا لم

يذكر في «مرشدته»[1] شيئاً من إثبات الصفات، ولا أثبت الرؤية، ولا قال: إنَّ القرآن كلام الله غير مخلوق، ونحو ذلك من المسائل التي جرت عادة مثبتة الصفات بذكرها في عقائدهم المختصرة، ولهذا كان حقيقة قوله موافقاً لحقيقة قول ابن سبعين وأمثاله من القائلين بالوجود المطلق، موافقة لابن سينا وأمثاله من أهل الإلحاد، كما يُقال: إنَّ ابن التومرت ذكره في «فوائده المشرقية»: إنَّ الوجود مشترك بين الخالق والمخلوق، فوجود الخالق يكون مجرداً، ووجود المخلوق يكون مقيداً. / ٥/ ٢٠

والمقصود أنَّ هؤلاء لمّا سمّوا هذا النفي توحيداً، وهي تسمية ابتدعها الجهمية النفاة، لم ينطق بها كتاب ولا سنة ولا أحد من السلف والأئمة، بل أهل الإثبات قد بيَّنوا أنَّ التوحيد لا يتم إلاَّ بإثبات الصفات وعبادة الله وحده لا شريك له، كما ذكر الله ذلك في سورتي الإخلاص وعامة آيات القرآن، فلمَّا وافقه هؤلاء الجهمية من المعتزلة وغيرهم على نفي الصفات، وأنَّ هذا هو التوحيد الحق -احتجَّ عليهم بهذه المقدمة الجدلية: على أنَّ الرسل لم يبيِّنوا ما هو الحق في نفسه: من معرفة توحيد الله تعالى، ومعرفة اليوم الآخر، ولم يذكروا ما هو الذي يصلح أو يجب على خاصة بني آدم وأولو الألباب منهم

(١) أبو عبدالله محمد بن عبداله بن تومرت المصمودي البربري، الملقب بالمهدي، أو بمهدي الموحدين، مؤسس دولة الموحدين التي قامت على أنقاض دولة المرابطين. اختلف في سنة مولده، ولكنه توفي سنة (٥٢٤) وعمره يتراوح ما بين (٥١) و(٥٥) عاماً، من كتبه كتاب أعز ما يطلب وقد نشره جولدتسيهر (١٩٠٣) وكتاب كنز العلوم وهو مخطوط، والمرشدة رسالة صغيرة طبعت ضمن بعض الكتب عدة مرات، وقد نشرها الأستاذ عبدالله كنون حديثاً ضمن كتاب نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مدكور (ص١١٤-١١٥)، القاهرة (١٩٧٦).
أنظر عن حياة ابن التومرت ومذهبه: بحث الأستاذ عبدالله كنون المشار إليه، (ص٩٩-١١٥)، كتاب تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية للدكتور يحيى هويدي (١/ ٢٢٣-٢٤٣) (رشاد).

أن يفهموه ويعقلوه ويعلموه من هذا الباب، وأنَّ الكتاب والسنة والإجماع لا يُحتج بها في باب الإيمان بالله واليوم الآخر، لا في الخلق ولا البعث، لا المبدأ ولا المعاد، وأن الكتب الإلهية إنما أفادت تخييلاً تنتفع به العامة، لا تحقيقاً يفيد العلم والمعرفة، وأنَّ أعظم العلوم وأجلها وأشرفها وهو العلم بالله، لم تبيِّنه الرسل أصلاً، ولم تنطق به، ولم تهد إليه الخلق، بل ما بينت: لا معرفة الله، ولا معرفة المعاد، لا ما هو الحق في الإيمان بالله، ولا ما هو الحق في الإيمان باليوم الآخر، بل ليس عندهم في كلام الله ورسوله من هذا الباب علمٌ ينتفع به أولو الألباب، وإنما فيه تخييل وإيهام ينتفع به جهال العوام.

ولما كان هذا حقيقة قول الملاحدة القرامطة الباطنية، صاروا يجعلون أحد رؤوسهم مثل الرسول أو أعظم من الرسول، ويسوِّغون له نسخ/ شريعة محمد ﷺ، كما زعموا أنَّ محمد بن إسماعيل بن جعفر نسخ شريعته[1]. ٢١/٥

وصار كل من هؤلاء يدَّعي النبوة والرسالة، أو يريد أن يفصح بذلك لولا السيف، كما فعل السهروردي المقتول، فإنه كان يقول: لا أموت حتى يُقال لي: قم فأنذر[2]. وكان ابن سبعين يقول: لقد زرَب ابن آمنة[2] حيث قال: لا نبي بعدي، ويُقال إنه كان يتحرَّى غار حراء لينزل عليه فيه الوحي[3].

---

(١) وهو محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، قال الباطنية إنه نبي نسخ بشريعته شريعة محمد ﷺ، أنظر في ذلك: قواعد عقائد آل محمد لمحمد بن الحسن الديلمي، (ص٢٢) (ص٧٧)، ط. استانبول، (١٩٣٨) (رشاد).

(٢) مرّ التعليق عليهما (١/ ٣١٨).

(٣) يقول الدكتور محمد علي أبوريان في مقدمته لكتاب هياكل النور للسهروردي، (ص١١) ط. التجارية، القاهرة، (١٣٧٧/ ١٩٥٧) إن علماء حلب سألوا السهروردي أثناء مناقشته في مسجد حلب: هل يقدر الله على أن يخلق نبياً آخر بعد محمد؟ فأجابهم الشيخ بأن: «لا حد لقدرته». ويقول =

٥/ ٢٢ وابن عربي ادَّعى ما هو أعظم من النبوة عنده، وهو ختم الولاية. /

وخاتم الأولياء عنده أفضل من خاتم الأنبياء في العلم بالله، وهو يقول: إنَّ جميع الأنبياء والرسل يستفيدون من مشكاة هذا الخاتم المدّعي معرفة الله التي حقيقتها وحدة الوجود، وهي تعطيل الصانع سبحانه، التي هي سر قول فرعون(١).

وأما أئمة القرامطة والإسماعيلية كابن الصباح، الذين تلقّوا أركان الدعوة عن المستنصر أطول خلفائهم مدة، وفي زمنه كانت فتنة البساسيري(٢) وأمثاله، وأما سنان(٣)

=الدكتور أبو الوفا التفتازاني في مقالة: ابن سبعين وحكيم الإشراق (ص٢٩٦) الكتاب التذكاري لشهاب الدين السهروردي، ط. القاهرة، (١٩٧٤،١٣٩٤): «وكذلك الأمر بالنسبة إلى ابن سبعين فإنه في بد العارف يصرح بأن النبوة رتبة ممنوعة ولا طمع فيها بوجه من الوجوه، وإن كان في طبع الإنسان أو في طبع جنسه أن توجد له النبوة، فالأنبياء بشر». أنظر ما ذكره الأستاذان في المرجعين السابقين وما ذكره الدكتور أبو ريان في: أصول الفلسفة الإشراقية، (ص٣٠٤-٣١٢) الطبعة الأولى، الأنجلو، القاهرة، (١٩٥٩)، مقدمة كتاب حكمة الإشراق للسهروردي، (ص١١-١٢)، ط. باريس، (١٩٥٢)، مجموعة في الحكمة الإلهية للسهروردي، كتاب التلويحات، (ص٩٥-١١٣)، ط. استانبول، (١٩٥٤) (رشاد).

(١) انظر ما ذكره ابن عربي في فصوص الحكم (١/ ٦١-٦٤، ١/ ١٣٤-١٣٧). وانظر: جامع: الرسائل، رسالة في الرد على ابن عربي في دعوى إيمان فرعون (٢٠١-٢١٦)، وانظر بوجه خاص (ص٢٠٤-٢٠٩) وانظر تعليقاتي في تلك الصفحات (رشاد).

(٢) في الأصل: البساسيري وبعد كلمة مطموسة لم تظهر في المصورة، وأبو الحارث أرسلان بن عبدالله البساسيري، قائد تركي الأصل عمل للخليفة القائم العباسي، ثم خرج عليه فأخرجه القائم من بغداد ولكنه أراد أن يخطب للفاطميين ويأخذ البيعة للخليفة المستنصر الفاطمي فتغلب عليه أعوان القائم وقتلوه سنة (٤٥١) (رشاد).

(٣) هو: أبو الحسن سنان بن سلمان بن محمد بن راشد البصري الملقب براشد الدين وبشيخ الجبل. قال ابن العماد شذرات الذهب (٤/ ٢٩٤-٢٩٥) «مقدم الإسماعيلية وصاحب الدعوة بقلاع الشام، وأصله من البصرة قدم إلى الشام في أيام نور الدين الشهيد وأقام في القلاع ثلاثين سنة وجرت له مع السلطان صلاح الدين وقائع وقصص» توفي سنان سنة (٥٨٨) (رشاد).

وأمثاله من الملاحدة فتظاهروا بإظهار الكفر بين أصحابهم، وقالوا: قد أبحنا لكم كل ما تشتهونه من فَرْج ولحم وشراب، ونسخنا عنكم العبادات، فلا صوم ولا صلاة ولا حج ولا زكاة. / ٥/ ٢٣

وهذه الحجة التي احتج بها هؤلاء الملاحدة على نفاة الصفاة لإثبات إلحادهم هي من حجج أهل الإثبات عليهم لإثبات إيمانهم، فإنَّ الله سبحانه أخبر أنَّه: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ [التوبة:٣٣] وقال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ [إبراهيم:١]، وقال تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ۝١٥ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝١٦﴾ [المائدة:١٥-١٦]، وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٥٢ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ﴾ [الشورى:٥٢-٥٣]، وقال تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢﴾ [البقرة:١-٢]، وقال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل:٨٩]، وقال تعالى: ﴿وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [يوسف:١١١]، وقال تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ۝١٧٤﴾ [النساء:١٧٤]، وقال تعالى: ﴿فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝١٥٧﴾/ [الأعراف:١٥٧] وقال تعالى: ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ۝١٨﴾ [العنكبوت:١٨]، وقال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل:٤٤]، وقال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة:٣]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ۚ﴾ [التوبة:١١٥]. ٥/ ٢٤

وأمثال هذه النصوص التي تبيّن أنَّ الرسول هدى الخلق وبيَّن لهم، وأنَّه أخرجهم من الظلمات إلى النور، لا أنه لبَّس عليهم وخيَّل، وكتم الحق فلم يبيِّنه ولم يهد إليه، لا للخاصة ولا للعامة، فإنه من المعلوم أنَّ الرسول ﷺ لم يتكلم مع أحدٍ بما يناقض ما أظهره للناس، ولا كان خواصّ أصحابه يعتقدون فيه نقيض ما أظهره للناس، بل كل من كان به أخص وبحاله أعرف، كان أعظم موافقةً له وتصديقاً له على ما أظهره وبيَّنه، فلو كان الحق في الباطن خلاف ما أظهره، للزم: إما أن يكون جاهلاً به أو كاتماً له عن الخاصة والعامة، ومظهراً خلافه للخاصة والعامة.

وكل من كان عارفاً بسنته وسيرته علم أن ما يُروى خلاف هذا فهو مختلَق كذب، مثل ما يذكره بعض الرافضة عن عليّ أنه كان عنده علم خاص باطن يخالف هذا الظاهر. / ٥/ ٢٥

وقد ثبت في الأحاديث الصحيحة التي لا يتنازع أهل المعرفة في صحتها عن علي رضي الله عنه أنَّه لما قيل له: هل عندكم من رسول الله ﷺ كتاب؟ فقال: «لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما أسرَّ إلينا رسول الله ﷺ شيئاً كتمه عن غيرنا، إلاَّ فهماً يؤتيه الله لعبدٍ في كتابه، وما في هذه الصحيفة»، وفيها عقول الديات، وفكاك الأسير: أن لا يقتل مسلم بكافر. وفي لفظ في الصحيح: هل عهد إليك رسول الله ﷺ شيئا لم يعهده إلى الناس؟ فقال: «لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة»[1] الحديث.

وقد أجمع أهل المعرفة بالمنقول على أنَّ ما يُروى عن عليٍّ وعن جعفر الصادق من هذه الأمور التي يدَّعيها الباطنية كذب مختلَق، ولهذا كانت ملاحدة الشيعة والصوفية ينسبون إلحادهم إلى عليّ، وهو بريء من ذلك، فأهل البطاقة[2] من أهل الإلحاد ينسبون ذلك إلى

---

(١) رواه البخاري (١١١، ٤٥٣٦، ٦٩٠٢، ٦٩١٥)، ومسلم (١٣٧٠).

(٢) يقصد أصحاب «كتاب البطاقة» وهو لابن حلّي المغربي كما في المجموع (٤/ ٧٩) وقد ورد ذكر البطاقة في «منهاج السنة» (٢/ ٤٦٤)، (٤/ ٥٤)، (٨/ ١٠، ٢٨، ١٣٦)، و«الصفدية» (١/ ٢٣٨)، و«بغية المرتاد» (٣٢١، ٣٢٨)، و«مجموع الفتاوى» (١١/ ٥٥)، (٣٥/ ١٨٣).

عليّ، وكذلك باطنية الشيعة من الإسماعيلية والنصيرية، وكذلك جعفر الصادق نسبوا إليه من الكلام في النجوم واختلاج الأعضاء والتفاسير المحرَّفة وأنواع الباطل ما برَّأه الله منه، حتى «رسائل إخوان الصفا» زعم بعض رؤوسهم أنها كلامه، وهذه إنما صنفت بعد المائة الثالثة لما بُنيت / القاهرة، وصنفها جماعة من الفلاسفة، وقد ذكروا فيها من حوادث الإسلام التي حدثت بعد المائة الثالثة: مثل دخول النصارى بلاد الإسلام ونحو ذلك، ما يبين أنها صنِّفت بعد جعفر بنحو مائتي سنة[1]. ٢٦/٥

ومن هذا الباب ما ينقله آخرون عن عمر رضي الله عنه أنه قال: «كان النبي ﷺ وأبو بكر يتحدثان، وكنت كالزنجي بينهما»[2]، فهذا وأمثاله من الكذب المختلق باتفاق أهل المعرفة.

وملاحدة الزهّاد والعبّاد وجهّالهم يرون من هذه الأمور فنوناً، مثل روايتهم أنَّ أهل الصُفَّة قاتلوا مع الكفار النبي[3] ﷺ لَّما لم يكن النصر معه ليحتجُّوا بذلك على أنَّ العارف يكون مع من غلب وإن كان كافراً، ويروون أنَّ أهل الصفة عرَّفهم الله تعالى بالسرّ الذي أوحاه إلى نبيه ﷺ صبيحة المعراج بدون إخبار الرسول، وأنَّ لله صفوة

---

(١) أجمع الباحثون في تاريخ إخوان الصفات على أنهم ألفوا رسائلهم في القرن الرابع الهجري، انظر مثلاً مقدمة الدكتور طه حسين لرسائل إخوان الصفا، ومقدمة أحمد زكي باشا لها ط. (١٣٤٧/١٩٢٨) وخاصة (ص٤٢)، وانظر أيضاً كتاب إخوان الصفا للدكتور جبور عبدالنور، (ص٥-٧) (رشاد).

(٢) ذكره ابن القيم رحمه الله في المنار المنيف (٢٤٤) وقال إنه من وضع جهله المنتسبين إلى السنة في فضائل الصديق ﷺ.

وقد نقل الشوكاني في الفوائد المجموعة (ص٣٣٥) عن ابن تيمية أنه قال: موضوع، وقد نص على ذلك في أكثر كتبه مثل بغية المرتاد، وفي المنهاج.

(٣) لشيخ الإسلام رسالة عن أهل الصفة منشورة في المجموع (١١/ ٣٧-٧٠، ٤٣٣-٤٤٤، ٦٤١-٦٤٥) وفي المجموع (٢٧/ ٤٤٦-٤٤٩) وهي رسالة واحدة نشرها الشيخ محمد رشيد رضا في «مجموع الرسائل والمسائل» كاملة وعندي لها مخطوط أكمل من المنشور.

يصلون إليه من غير طريق الرسول، والذين كَذَبُوا هذه الأباطيل لم يكونوا خبيرين بالكذب، فإنَّ الصُفَّة إنما كانت بالمدينة، والمعراج كان بمكة، بالنص والإجماع، وقد عَلِم كل عالم يعلم سيرة النبي/ ﷺ بالاضطرار أن أهل الصفة كانوا كسائر المؤمنين مع النبي ﷺ، وأنه لم يكن لأحد من الصحابة إلى الله طريق إلاَّ متابعة رسوله، وأن أفضل الصحابة كان أقومهم بالمتابعة، كأبي بكر وعمر. وأبو بكر أفضل من عمر رضي الله عنهما، وهو أفضل الصدِّيقين. ٥/٢٧

وقد ثبت في الصحيحين أنَّه قال: إنَّه قد كان في الأمم قبلكم محدَّثون، فإن يكن في أمتي أحد فعمر[1].

فعمر، وإن كان محدَّثا، فالصدِّيق الذي يأخذ من مشكاة النبوة أفضل منه وأكمل منه، لأنَّ ما استقرَّ مجيء الرسول به فهو معصوم لا يتطرَّق إليه الخطأ، وما يلقى إلى المحدَّث يقع فيه خطأ يحتاج إلى تقويمه بنور النبوة، ولهذا كان أبو بكر يقوِّم عمر، كما قوَّمه يوم الحديبية، ويوم موت النبي ﷺ، وفي قتال أهل الردة وغير ذلك، وكان عمر يرى أشياء ثمَّ يتبين له الحق بخلافها، كما جرى له هذا في عدة مواطن. / ٥/٢٨

وهذا وأمثاله ممَّا يبين حاجة أفضل الخلق بعد الرسول وأكملهم إلى الاهتداء بالرسول والتعلّم منه، ومعرفة الحق مما جاء به، فكيف بمن يقول: ليس في كلامه في معرفة الله واليوم الآخر علمٌ ولا هدًى ولا معرفة ينتفع بها أولو الألباب الذين هم دون عمر وأمثال عمر!؟

---

(١) رواه البخاري (٣٢٨٢) (٣٤٨٦)، ومسلم (٢٣٩٨).

وقد قال الله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة:٢١٣]. وقال تعالى: ﴿فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء:٥٩].

وكيف يحكم بين الناس في مواطن الخلاف والنزاع كلام وخطاب ليس فيه علم ولا هدى ينتفع به أولو الألباب؟!

كما زعم هؤلاء الملاحدة، من الفلاسفة المشَّائين المتأخرين وأتباعهم، أنَّ الشرائع لا يُحتج بها في مثل هذه الأبواب، فما لا يحتج به كيف يحتج به الناس فيما اختلفوا فيه؟!

وأي اختلاف أعظم من اختلافهم في أعظم الأمور، وهي معرفة الله تعالى واليوم الآخر؟ لا سيما ومن المعلوم أنَّ الخلاف الحقيقي إنما يكون في الأمور العلمية والقضايا الخبرية التي لا تقبل النسخ والتغيير، فأمَّا العمليات التي تقبل النسخ، فتلك تتنوع في الشريعة الواحدة، فكيف بالشرائع المتنوعة؟ / ٢٩/٥

وما جاز تنوعه لم يكن الخلاف فيه له حقيقة. فإنه إن كانا مشروعَيْن في وقتين -أو رسولين- فكلاهما حق، وإن كان الخلاف في المشروع منهما: أيهما هو؟ فهذا يعلم بالخبر المنقول عن الكتاب المنزَّل، والكتاب المنزَّل هو نفس الأمر والنهي والخبر، وفيه الشرع الذي لا يكون خلافه شرعاً.

وحينئذ فما ذكره ابن سينا وأمثاله من أنَّه لم يرد في القرآن من الإشارة إلى توحيدهم شيء فكلام صحيح، وهذا دليل على أنَّه باطل لا حقيقة له، وأن من وافقهم عليه فهو جاهل ضال.

وكذلك ما ذكره من أنَّ من المواضع ما لا يحتمل اللفظ فيها إلاَّ معنى واحداً، لا يحتمل ما يدَّعونه من الاستعارة والمجاز، كما ذكر في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى

ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة:٢١٠] وقال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام:١٥٨] على القسمة المذكورة. وأنَّه ليس تذهب الأوهام فيه ألبتة إلى أن العبارة مستعارة أو مجازية، فإن كان أريد بها ذلك إضماراً فقد رضي بوقوع الغلط والشبهة[١]، فهذا حجة على من نفى مضمون ذلك من نفاة الصفات، وهو حجة عليه وعليهم جميعا، وموافقتهم له لا/ تنفعه، فإنَّ ذلك حجة جدلية لا علمية، إذ تسليمهم له ذلك لا يوجب على غيرهم أن يسلِّم ذلك له، فإذا بُيِّن بالعقل الصريح ما يوافق النقل الصحيح دلَّ ذلك على فساد قوله وقولهم جميعا.

٥/ ٣٠

وكذلك قوله[٢]: «**ثم هب أن هذه كلها موجودة على الاستعارة، فأين التوحيد والدلالة بالتصريح على التوحيد المحض الذي تدعو إليه حقيقة هذا الدين القيِّم المعترف بجلالته على لسان الحكماء قاطبة؟**» كلام صحيح، لو كان ما قاله النفاة حقاً، فإنَّه حينئذ على قولهم لا يكون التوحيد الحق قد بُيِّن أصلا، وهذا ممتنع، وهو أضل منهم حيث زعم أنَّ الرسل أيضاً لم تبيِّن التوحيد، بل ذكروا ما يناقض التوحيد لينقاد لهم الجمهور في صلاح دنياهم.

وقد بيَّنا في غير موضع توحيد ابن سينا وأمثاله، وبيَّنا أنه من أفسد الأقوال التي يُعلم بصريح العقل فساده، ولنا في ذلك كلام مفرد مكتوب في غير هذا الموضع[٣]./

٥/ ٣١

---

(١) هذا تلخيص لكلام ابن سينا في الرسالة الأضحوية، (ص٤٧-٤٨)، وسبق أن ورد من قبل، (ص١٢-١٤) وقابلته على الرسالة الأضحوية.

(٢) في الرسالة الأضحوية، (ص٤٨) وسبق ورود هذا الكلام (ص١٤)، وقابلته هناك على الرسالة الأضحوية.

(٣) ذكر ابن عبدالهادي في كتابه العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، (ص٥٥) أثناء كلامه عن مؤلفات ابن تيمية: «وله في الكلام على توحيد الفلاسفة على نظم ابن سينا، مجلد لطيف.

=

وأما قوله[1]: «**وأين الإشارة إلى الدقيق من المعاني المشيرة إلى علم التوحيد، مثل أنَّه عالم بالذات، أو عالم بعلم، أو قادر بالذات، أو قادر بقدرة.. إلى آخره**».

فهو خطاب لمن وافقه على ضلاله وإلحاده، حيث ظنَّ أنَّ التعطيل هو التوحيد، وأنَّ الباري تعالى لا علم له ولا قدرة ولا صفات.

فأمَّا من لم يوافقه على خطئه فإنَّه يعلم أن الكتاب بيَّن دقائق التوحيد الحق الذي جاءت به الرسل ونزلت به الكتب على أحسن وجه.

فإن الله تعالى أخبر عن صفاته وأسمائه بما لا يكاد يُعد من آياته، وذكر علمه في غير موضع.

كقوله تعالى: ﴿**وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ**﴾ [البقرة:٢٥٥]، وقوله تعالى: ﴿**أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ**﴾ [النساء:١٦٦]، وقوله تعالى: ﴿**وَمَا تَخْرُجُ مِن ثَمَرَٰتٍ مِّنْ أَكْمَامِهَا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ**﴾ [فصلت:٤٧] وغير ذلك. / ٥/٣٢

وقد قال تعالى: ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ**﴾ [الذاريات:٥٨]، وقال تعالى: ﴿**وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْي۟دٍ**﴾ [الذاريات:٤٧]: أي بقوة، وقال تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً**﴾ [فصلت:١٥].

=وذكر ابن رشيق الكتاب في رسالة أسماء مؤلفات ابن تيمية «قواعد في إثبات المعاد، والرد على ابن سينا في رسالته الأضحوية» نحو مجلد.

(١) في الرسالة الأضحوية (ص٤٨) وسبق وروده في (ص١٥) وقابلته هناك على الأضحوية.

وفي الحديث الصحيح -حديث الاستخارة-: «اللهم إني أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك»[1] فأي بيان لعلم الله وقدرته أبين من هذا؟

وأما قول القائل هنا: «**هو عالم بالذات أو عالم بعلم**» فإن كان يظن أنَّ الذات التي لا تكون إلاَّ عالمة قادرة يمكن وجودها مجردة عن العلم والقدرة، كما يقوله النفاة، فهو كلام ضالٌّ متناقض، فإن إثبات عالمٍ بلا علم، وقادر بلا قدرة، وحيّ بلا حياة، وسميع بلا سمع، وبصير بلا بصر، مما يعلم فساده بالضرورة عقلاً وسمعاً. / ٥/٣٣

وهذا بمنزلة: متكلم بلا كلام، ومريد بلا إرادة، ومتحرك بلا حركة، ومحب بلا محبة، ومصلٍّ بلا صلاة، وصائمٍ بلا صيام، وحاج بلا حجّ، وأبيض بلا بياض، وأسود بلا سواد، وحُلو بلا حلاوة، ومر بلا مرارة، وطويل بلا طول، وقصير بلا قصر، ونحو ذلك من الألفاظ المشتقة، كاسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المعدولة عنهما.

فإن لم يكن هذا باطلاً في بدائه العقول عقلاً وسمعا،لم يكن لنا طريق إلى معرفة الحق من الباطل، ولهذا كان هؤلاء النفاة يعودون في آخر الأمر إلى السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات.

وإن كان معنى قوله: «**هل هو عالم بالذات أو بعلم؟**» أنَّ هنا ذاتاً مجردة موجودة بدون العلم، وأنَّ العلم زائد عليها، فهذا تصور فاسد، فإنَّ الذات المجردة عن العلم اللازم لها إنما تُقدَّر في الأذهان، لا حقيقة لها في الأعيان.

ولفظ «الذات» يُراد به: الذات الموصوفة بالعلم، وحينئذ فقولنا: «هل هو عالم بالذات أو بالعلم؟» كلام واحد، لأن لفظ «الذات» متضمن للعلم على هذا التفسير، فلا يكون قولنا: «أو بالعلم» قسماً آخر.

---

(١) رواه البخاري (١١٠٩، ٦٠١٩، ٦٩٥٥).

ويُراد بالذات المجردة عن العلم، فهذه لا حقيقة لها إذا كانت الذات لا تكون إلاَّ عالمة، كما أنَّ ما لا يكون إلاَّ حياً لا يمكن وجوده/ منفكًّا عن كونه حياًّ، وما لا يكون إلاَّ متحيزاً لا يمكن وجوده منفكاً عن التحيز، فما لا يمكن وجوده إلاَّ عالماً وقادراً، ويمتنع وجوده غير عالم قادر، كيف يكون تقديره غير عالم ولا قادر ممكناً في الخارج؟ ٥/ ٣٤

ونفس العلم والقدرة هو نفس كونه عالماً قادراً على قول الجمهور، الذين ينفون أنْ تكون الأحوال زائدة في الخارج على الصفات، ومن أثبت الأحوال زائدة على الصفات كالقاضي أبي بكر، وأبي يعلى، وأبي المعالي في أوَّل قوليه، فهؤلاء يقولون: ثبوت الصفات يستلزم ثبوت الأحوال، وإثبات الملزوم يقتضي ثبوت اللازم، مع أنَّ الصواب أن الأحوال كالكليات، لها وجود في الأذهان لا في الأعيان[1].

ومما يبيِّن ذلك أنَّ النزاع في كون الربِّ تعالى عالماً لذاته أو بالعلم، أو قادراً لذاته أو بالقدرة، كثير منه نزاع لفظي، بل عامَّة المتنازعين فيه إذا حُرِّر عليهم الكلام لم يتلخص بينهم نزاع، وإنَّما يحصل النزاع بين مثبتة الأحوال ونفاتها، فإنَّ أهل الإثبات متفقون على أنَّ علمه وقدرته من لوازم ذاته، وأنه لا يمكن وجوده غير عالم ولا قادر، وينكرون

---

(١) الأحوال مذهب قال به في الأصل أبو هاشم الجبائي من أئمة المعتزلة وقد لخص الشهرستاني هذا المذهب في الملل والنحل (١/ ٧٥) كالآتي: «وعند أبي هاشم: هو عالم لذاته، بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً، وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت أحوالاً هي صفات: لا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة، أي هي على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات.. فليس من عرف الذات عرف كونه عالماً ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزاً قابلاً للعرض: وانظر ما ذكرته في منهاج السنة (٢/ ٩٠)، وانظر أيضاً: أصول الدين للبغدادي، (ص٩٢)؛ الفرق بين الفرق، (ص١١٧)؛ التبصير في الدين (ص٥٣-٥٤)؛ نهاية الإقداء للشهرستاني (ص١٣١-١٤٩)؛ المعتزلة لزهدي جار الله (ص٦٩-٧٠)؛ فلسفة المعتزلة لنادر (١/ ٢٢٥-٢٣٠) (رشاد).

٥/ ٣٥ وجود/ ذات مجردة عن العلم والقدرة. وإذا على الذات، فلا يعنون أنها زائدة على الذات العالمة القادرة، بل هي زائدة على ذاتٍ مجردقالوا: هي زائدة ة عن العلم والقدرة، إلاَّ من يقول منهم: إنَّ له صفة هي العلم أوجبت كونه عالماً، فهؤلاء مثبتو الحال، وأكثر الصفاتية هم من نفاة الأحوال.

وأمَّا النفاة فيسلِّمون ثبوت الأحكام، وهي أنَّه عالم قادر، وينازعون في ثبوت الصفات، ويتنازعون بينهم في ثبوت الأحوال. ثمَّ الأحكام التي يثبتونها لا يجوز أن يُراد بها مجرد حكمنا بأنَّه عالم قادر، واعتقادنا لذلك، وخبرنا عنه، وهو الوصف بالقول، فإنَّ هذا الوصف والحكم: إن لم يكن مطابقاً لمضمونه كان باطلاً، فكونه حياً عالماً قادراً ليس هو مجرد الحكم بذلك، والخبر عنه، ووصفه بالقول، ولا هو نفس الذات التي هي العالمة القادرة، فإنَّ كون الذات حيَّة عالمة قادرة ليس هو نفس الذات، فتعيَّن أن يكون هو الصفة.

وأئمة المعتزلة يعترفون بذلك، لكن يشنِّعون على الصفاتية بكلام لم يحققوا قولهم فيه، بل ذكروا عنهم ما يُفهم منه معنى فاسد، إما لكونهم لم يفهموا قول أولئك، أو لكونهم ألزموهم ما ظنوه لازماً لهم، أو لنوع من الهوى الموجب للافتراق الذي ذمَّه الله ورسوله.

[كلام أبي الحسن البصري في الأدلة]

واعتبر ذلك بما ذكره أبو الحسين البصري، أفضل متأخري المعتزلة، فإنَّه قال في كتاب «عيون الأدلة» قال: **«باب القول في أن الله قديم، وحدُّه عندنا أنه لا قديم إلا الله:**

٥/ ٣٦ **وذهب قوم إلى إثبات قديم أكثر من/ قديم واحد، فالكلاَّبية والأشعرية أثبتوا ذواتاً قديمة قائمة بذات الباري تعالى، منها ذاتٌ توجب أن يكون عالماً ولولاها لم يكن**

عالماً، وذاتٌ توجب كونه قادراً، ولولاها لم يكن قادراً، وذات توجب كونه حياً، ولولاها لم يكن حياً، وكذلك القول في السمع والبصر والإرادة.

وأثبتت[١] كلامه قديماً، وقالوا: هذه المعاني لا هي الله ولا غيره ولا بعضه، وكل منها ليس هو الآخر ولا غيره ولا بعضه. وقالوا: لو لم يكن في الوجود إلاَّ ذات الباري تعالى وحده، لكان غير قادر ولا عالم ولا حيّ، وعندنا أنَّ الله تعالى قادرٌ عالمٌ حيٌ لذاته، ونعني بذلك أن ذاته متميزة عن سائر الذوات تمييزاً يجب معه أن يعلم الأشياء ويقدر على ما لا نهاية له ويحيا، ولا يحتاج إلى معنى به يقدر، وإلى معنى به يعلم، وإلى معنى به يحيا، ولو لم يكن في الوجود إلاَّ ذات الله تعالى فقط، لكان عندنا عالماً حياً قادراً سميعاً بصيراً».

قال: «فإن قالوا: لله علمٌ وقدرةٌ وحياة. قيل لهم: إن أردتم بذلك أنَّه قادرٌ عالمٌ حيٌ فنعم، لله علمٌ بكل شيء، وقدرة على كل شيء مما لا نهاية له، وحياة: بمعنى أنَّه عالمٌ قادرٌ حيٌّ، وإن أردتم بالعلم ذاتاً كان بها عالماً، ولولاها ما كان عالماً، تسمونها علماً، وأردتم بالقدرة ذاتاً بها كان قادراً تسمونها قدرة، وأردتم بالحياة ذاتاً بها كان حياً تسمونها حياة، فالله تعالى مستغنٍ عن ذلك».

قال: «وذهبت الثنوية إلى إثبات قديمين لا يقوم أحدهما بذات الآخر: نور وظلمة. ونسبوا الخير كله إلى النور، ونسبوا الشر كله إلى / الظُّلمةِ، وقالوا إنَّهما لم يزالا متباينين ثمَّ ٥/ ٣٧ امتزجا فحدث من امتزاجهما العالم، فكلُّ خيرٍ في العالم فمن النور، وكل شرٍّ فيه فمن الظلمة، ولم يقل أحد بإثبات قديمين مثلين حكيمين، ونحن نفسد ذلك وإنْ لم يذهب إليه ذاهب، ومن المجوس من يقول بحدوث الشيطان وقدم الله تعالى. وأمَّا النصارى فإنها

---

(١) يعني أبو الحسين البصري بذلك الكلابية والأشعرية.

تقول: إن الله جوهر واحد: ثلاثة أقانيم. وذهبوا[١] بذلك إلى قريب من مذهب الكُلاَّبية، ونسخة أمانتهم[٢] -يعني النصارى- تدلُّ على أنهم أثبتوا ذواتاً فاعلة».

قال: «ونحن نفسد هذه المذاهب كلها ليصح ما ذهب إليه شيوخنا من أنه لا قديم إلا الله».

[تعليق ابن تيمية]

فيقال: هذا الكلام يقتضي أنه ليس بينه وبين أئمة الكُلاَّبية والأشعرية وسائر الصفاتية خلاف معنوي. فأمَّا نقله عنهم أنهم أثبتوا أكثر من قديم واحد، وأنهم أثبتوا ذاتاً قديمة قائمة بذات الله تعالى، فيُقال له: أمَّا الكلابية ومن سلك سبيلهم من أهل الحديث والفقه، كأبي الحسن التميمي، وأبي سليمان الخطَّابي، وغيرهما من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم، فإنهم لا يقولون عن الصفات وحدها: إنها قديمة، فلا يقولون: العلم قديم، ولكن يقولون: الرب بعلمه قديم. ومن أطلق منهم على الصفات أنها قديمة، فلا يقول: إنَّ الذات/ والصفات قديمان، ومن أطلق القدم على الصفات ٥/ ٣٨ فإنهم لا يطلقون عليها لفظ «الذوات». فإنَّ الذات إذا أطلقت يُفهم منها أنها الذات القائمة بنفسها الموصوفة بالصفات، ولهذا يفرَّق بين الذات والصفات.

وأصل «الذات» تأنيث «ذو» ومعناه الصاحبة، أي صاحبة الصفة، فهم لا يسمُّون الصفات ذوات بهذا الاعتبار، وإنما يسمونها معاني.

---

(١) الكلام في الأصل في نسخة (هـ) غير واضح، ولعل كلمة «وذهبوا» تفي بالمعنى المقصود (رشاد).

(٢) تكلمت عن الأمانة عند النصارى فيما سبق في هذا الكتاب، (١/ ٦) (رشاد).

وإذا قال بعضهم -كالقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى وغيرهما- إنَّ العلة ذات من الذوات موجودة، لا يصحُّ أن يوجب الحكم إلاَّ لذاتٍ موجودة، فمرادهم بذلك أنَّها شيء موجودٌ، كما بيَّنوه بقولهم إنَّ العلة لا يجوز أن تكون معدومة ولا حكمها معدوماً، مع أنَّ هذا ينازعهم فيه نُفاة الحال.

لكن المقصود أنَّ مرادهم بهذا اللفظ ليس هو أنها ذاتٌ قائمة بنفسها، بل معنى من المعاني. وأمَّا نقلك عنهم أنهم يثبتون ذاتاً توجب أنْ يكون عالماً، ولولاها لما كان عالماً، فهذا أولاً ليس هو قول أئمتهم ولا جمهورهم، بل هذا قول من يثبت الحال منهم، وأمَّا جمهورهم فعندهم العلم هو نفس كونه عالماً، لا يثبتون هناك ذاتاً أوجبت كونه عالماً.

وأنتَ قد اعترفت بأنَّ له علماً وقدرة وحياة، بمعنى أنه عالم قادر/ حيّ، لا بمعنى أن له ذاتاً بها كان عالماً. فقولك موافقٌ لقول جمهورهم. ثمَّ مثبتة الحالة تقول: قام به معنى هو العلم أوجب كونه عالماً. وأمَّا نقلك عنهم أنهم يقولون: لو لم يكن في الوجود إلاَّ ذات الباري وحده لكان غير قادر ولا عالم ولا حي، فليس الأمر على ما يُفهم من هذه الشناعة، فإنهم متفقون على أنَّه لو لم يكن موجود إلاَّ الله وحده لكان حياً قادراً عالماً، وإنما نقلت قولهم بلفظ «الذات» ولفظ «الذات» مجمل. فإن أردت أنهم يقولون: لو لم يكن إلاَّ الذات الموصوفة بهذه الصفات، فإنه من المعلوم أنَّه لو لم يكن إلاَّ الذات الموصوفة بالعلم والقدرة لكانت عالمة قادرة، وإن أردت أنهم يقولون: لو لم يكن إلاَّ الذات المجردة عن الصفات، فعندهم أن وجود ذات الرب مجردة عن هذه الصفات ممتنع، فهو كما تقول أنت: لو قُدِّر أنَّه ليس في الوجود إلاَّ هو، مع كونه غير عالم ولا قادر، ومعلومٌ أنَّه إذا قُدِّر هذا التقدير الممتنع لذاته لزمه حكم ممتنع.

ويُقال له: أنتَ قد قُلت إنَّ الله عندكم قادرٌ حيٌّ لذاته.

٣٩/٥

قلت: ويعني بذلك أن ذاته متميزة من سائر الذوات تميُّزاً يجب معه أن يعلم الأشياء كلها ويقدر على ما لا نهاية له، فيُقال له: قولكم: إنَّ ذاته متميزة تميزاً يجب معه أن يعلم ويقدر، هل نفس أنْ يعلم ويقدر هو الذات المتميزة، أو نفس أن يعلم الذات ويقدر، ليس هو نفس الذات؟ / ٥/ ٤٠

فإن قلت: إنَّ نفس الذات هو نفس أن يعلم ويقدر، فهذه مكابرة للضرورة، فإنَّ العلم ليس هو نفس العالم، ولا القدرة نفس القادر. وهذا أيضاً متفق عليه بين المعتزلة وأهل الإثبات.

وأيضاً فيكون حقيقة قولك: إنَّ الذات متميزة تميزاً تجب معه الذات، وأنتَ لو قلت: الذات أوجبت الذات-لم يصح، فكيف إذا كان تميزها هو الموجب لها؟ وإن قلت: ليس هذا هو هذا، فهذا قول الصفاتية، والعلم الذي يثبتونه هو قولك «أن تعلم» فإنَّ أنْ والفعل هو بتأويل المصدر، فقول القائل: عَلِمَ عِلْماً، وله عِلم، كقوله: هو موصوف بأن يعلم، وإذا قالوا: عالمٌ بالعلم لا بذاته، لم يُرد جمهورهم بذلك أنَّ العلم، هو أوجب صفةً غير العلم، وهو كونه عالماً، بل نفس علمه هو كونه عالماً، فيقولون: عالم بصفة له هي العلم، لا بذاتٍ مجردةٍ عن العلم، ومعلومٌ أنَّ ذاته هي الموجبة لكونه عالماً، فلا ينازعون في أنَّه عالم بالذات، بمعنى أن ذاته أوجبت كونه عالماً، وأنَّه نفسه مستغنٍ عمَّا يجعله عالماً، وليس هناك شيء غيره جعله عالماً.

وأمَّا قولك: ولا يحتاج إلى معنى به يقدر، وإلى معنى به يعلم، فهذا لفظ مجمل، فإنَّ هذا إنما يصلح أنْ يكون حجة على مثبتة الأحوال الذين يقولون: هناك معنى هو العلم أوجب كونه عالماً، فقولك هذا كقول القائل: لا يحتاج إلى كونه عالماً قادراً، ولا يحتاج إلى أن يعلم ويقدر. وأنتم تسلِّمون لهم أنه لا بدَّ أن يعلم ويَقدر، وهذا هو عندهم العلم

والقدرة، فقول القائل: بعد هذا يحتاج إلى هذا أو لا يحتاج،/ سؤال لا يَـرِد علـيهم ولا ٥/ ٤١
على أحد، وذلك أنَّ معنى الحاجة: إن أريد به أن اتصافه بصفات الكمال لا يستلزم كونه عالماً قادراً، فهذا باطل. وإذا قيل: إنَّ ذلك يتضمن الحاجة إلى صفة، فهو كقول القائل: إنَّ ذلك يتضمن الحاجة إلى ذاته، وهو غني بنفسه عن كلِّ ما سواه، ولا يُقال: هو غني عن نفسه، فإنَّ نفسه المقدَّسة الموصوفة بصفة الكمال المستلزمة لذلك هي الغنيـة. فـإذا قيل: هو غني عن ذلك، كان مثل قول القائل هو غني عن نفسه، أو غني عن غنـاه، أو غني عمَّا لا يكون غَنيًّا إلاَّ به، وكقوله: الحيّ الذي تجب الحياة له غنـيٌّ عـن حياتـه، أو واجب الوجود غني عن وجوده، والقديم غني عن قدمه، ونحو ذلك.

فإن قال: هم يقولون: عالم بعلم، ولا يقولون: موجود بوجود ولا بـاق ببقـاء، ولا قديم بقدم.

قيل: منهم من يقول ذلك، ومنهم من لا يقول به، ويُفرّق بأنَّ نفس الذات القديمة الباقية إذا قُدِّرت غير قديمة ولا باقية لم يرجع الخلاف في ذلك إلى معنى ثبوتي قام بهـا، فإنَّ البقاء هو الدوام، والشيء الباقي إذا قُدِّر أنَّه لم يتغير، فحاله مع البقاء ودونه سواء، بخلاف العلم والقدرة، فإنَّ الذات العالمة القادرة إذا قُدِّر أنها غير عالمة ولا قادرة، عُلم بذلك اختلاف حالها في نفسها، فدلَّ ذلك على أنَّ العلم والقدرة معنى يقوم بها تتصف به يختلف حالها في نفسها بتقدير عدمه، ليس هو مجرَّد نسبة وإضافة كالبقاء ونحوه.

وأيضاً فجمعك بين هؤلاء الصفاتية وبين المجوس والنصارى، فيه من التحامل مـا لا يخفى على منصف. / ٥/ ٤٢

وقولك عن النصارى: إنهم ربما أومأوا إلى مذهب الكلابية.

فيُقال له: لو كان قول النصارى ليس فيه إلاَّ إثبات أن الله حيٌّ بحياة عالم بعلم، لكان قولهم وقولك وقول الكلابية سواء. والنصارى لم يُكفِّرهم الله بهذا، وإنما كفَّرهم الله بما ذكره عنهم في كتابه ممَّا لا يقول به أحد من الصفاتية المسلمين. وقول النصارى فيه من التناقض والاضطراب ما يتبيّن لكلِّ عاقل فساده، حيث يثبتون الابن صفة أقنوماً، ويجعلونه مع ذلك إلهاً فاعلاً، ويجعلون مع ذلك الإله واحداً، ويقولون: إنَّ المتحد بالمسيح هو الابن، وهو الكلمة دون الأب، فهو مذهب متناقض كتناقض الفلاسفة، بل والمعتزلة متناقضون أيضاً في نفي الصفات وإثباتها، كما تراه، وهذا كلام أفضل متأخريهم.

ثم إنه لم يحتج على الصفاتية إلى بحجتين: إحداهما: أنَّه لو كان له علم، لكان علمه مثل علمنا، والمثلان لا يكون أحدهما محدثاً والآخر قديماً.

والثانية: أنَّ كونه عالماً قادراً واجبٌ، والصفة إذا كانت واجبة استغنت بوجوبها عن معنى يوجبها، فقد سَمَّى ذلك صفة، وهذه الحجة إنَّما تلزم مثبتة الحال، وهم يقولون يعلل الواجب بالواجب، وأما الأولى ففسادها ظاهر جداً، لا سيما وأبو الحسين لا يسلم لهم أنَّ الواحد منا عالم لمعنى، ولهذا عَدَل عن طريقتي شيوخه المذكورتين في نفى الصفات إلى طريقة ثالثة أضعف منهما، فقال: إنَّه لا طريق إلى إثبات هذه المعاني،/ وما لا طريق إليه لا يجوز إثباته، فكان مضمون كلامه نفي الشيء لانتفاء دليله، وهذا في غاية الفساد، فإنَّ الدليل لا ينعكس، ولا يلزم متى انتفى الدليل على الشيء انتفاؤه في نفس الأمر، بل النافي عليه الدليل على نفي ما نفاه، كما على المثبت الدليل على ثبوت ما أثبته[1]، ومن ليس عنده دليل على النفي والإثبات، فعليه أن لا ينفي ولا يثبت، فغاية ما

٥/ ٤٣

---

(١) في الأصل: على ثبوت ما أثبتوا الدليل، ولعل الصواب ما أثبته (رشاد).

عنده التوقف في نفي ذلك وإثباته، يبين ذلك أنَّه ذكر في حجة أهل الإثبات أن الواحد منًّا عالم لمعنى لا يكون عالماً إلاَّ به، فوجب مثل ذلك للباري سبحانه وتعالى.

قال أبو الحسين: «والجواب يُقال لهم: ولم وجب أن يكون حكم الباري حكمنا في ذلك؟ أو ليس الواحد منَّا عالماً بقلب وبعلم محدَث، وليس كذلك الباري سبحانه وتعالى؟ فما أنكرتم أن يكون الواحد منا عالماً لمعنى، ويكون الباري عالماً لذاته، على أنَّ الواحد مناً عالم لا لمعنى، وإن لم يكن ذلك مذهب أصحاب أبي هاشم، وقد فرَّق أصحاب أبي هاشم بين الواحد منا وبين الباري تعالى في ذلك، فقالوا: الواحد منا عَلِمَ مع جواز أن لا يعلم، فلم يجز أن يكون عالماً إلاَّ لمعنى/ يرجح به كونه عالماً على كونه غير عالم، والباري تعالى عَلِمَ الأشياء ويستحيل أن لا يعلمها، فلم يحتج إلى معنى يترجَّح به كونه عالماً على كونه غير عالم». ٥/ ٤٤

[تعليق ابن تيمية]

فيُقال لأبي الحسين: إذا كان مذهبك ومذهب نفاة الأحوال أنَّ الواحد منا عالم لا لمعنى، والباري عالم لا لمعنى، فقد صحت حجة الصفاتية، وتبيَّن أن إثبات الصفة لأحد العالِمَيْن دون الآخر باطل. وأمَّا ما ذكرته من قول أبي هاشم فهو قول مثبتة الحال، وحينئذ فيخاطبه مثبتة الحال من الصفاتية، كالقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى ومن تبعهما، فيقولون: كونه عَلِم مع وجوب أن يعلم، لا يمنع استلزام ذلك علماً به صار عالما، بل الحال الواجبة تستلزم علَّة واجبة، والحال الجائزة تستلزم علة جائزة، وإنَّما الفرق بينهما أنَّ الواحد منَّا عَلِمَ مع جواز أن لا يكون له علم وأنْ لا يكون عالماً، والباري عَلِمَ مع وجوب أن يكون له علم وأن يكون عالماً. فالفرق بينهما من جهة

وجوب الصفة والحال، وجواز الصفة والحال. أما ثبوت الصفة والحال في أحدهما، وثبوت الحال دون الصفة في الآخر، ففرق فاسد، كفرق النفاة بين إثبات الصفة لأحدهما دون الآخر، وهذا كله ممَّا تبين لمن علم وأنصف أنه لا يمكن أبا الحسين وأمثاله من المعتزلة أن يذكروا فرقاً معقولاً بين قولهم وقول أئمة الصفاتية، وإذا قُدِّر أنهم يذكرون فرقاً فحجتهم على/ النفي في غاية الفساد والتناقض، فهم يتناقضون لا محالة في نفس المذهب أو في حجته، ونقلهم عن منازعيهم فيه منَ التحريف والمجازفة والشناعة بغير حق ما يتبين لمن تأمله، مثل تشنيعهم على أهل الإثبات بأنكم تقولون بتعدد القديم، والقديم لفظ مُجْمَل يوهمون به بعض الناس أنهم يقولون بتعدد الآلهة، لا سيما مع قول أكثر شيوخهم، كالجبّائي ومن قبله: إن أخصّ وصف الرب هو القدم، وإن الاشتراك فيه يوجب التماثل، فلو شاركت الصفة الموصوف في القدم لكانت مثله. وهذا وإن كان في غاية الفساد، فإنَّ خصائص الرب التي لا يُوصف بها غيره كثيرة، مثل كونه ربّ العالمين، وأنَّه بكل شيء عليم، وعلى كلِّ شيء قدير، وأنه الحيّ القيوم، القائم بنفسه، القديم الواجب الوجود، المقيم لكلِّ ما سواه، ونحو ذلك من الخصائص التي لا تشركه فيها صفة ولا غيرها.

٥/٤٥

فيقال: القدم الذي هوَ من خصائصه هو قدم القائم بنفسه، وكذلك وجوبه الذي هو وجوب وجود القائم بنفسه ونحو ذلك.

وأمَّا الصفات التي لا تقوم إلاَّ به، فإن قيل بقدمها أو وجوبها، فلا ريب أنها ليست قائمة بنفسها بل لا تقوم إلاَّ بالموصوف. وحقيقة الأمر أنَّ القديم الواجب بنفسه هو الذات المستلزمة لصفات الكمال، وأمَّا ذات مجرّدة عن هذه الصفات -أو صفات مجردة عنها- فلا وجود لها، فضلاً عن أن تكون واجبة بنفسها أو قديمة، فقولهم -مع فساده-/ أوجب أن

٥/٤٦

صار كثير من الناس يحترزون عن إطلاق لفظ القديم على الصفة، وكذلك لفظ الواجب بنفسه، أو يحترزون من إطلاق لفظ القديم على الموصوف والصفة جميعاً، وإن كانوا يطلقون ذلك على أحدهما عندَ الانفراد، وهذه طريقة ابن كُلاَّب وأكثر أئمة متكلمي الصفاتية، وعلى هذا جرى كلام أبي الحسن التميمي والخطَّابي وغيرهما ممَّن سلك هذا المسلك.

[كلام أبي الحسن التميمي في «جامع الأصول»]

كما قال أبو الحسن في كتاب «الإشارة» له في «جامع الأصول» قال: «**مسألة: إن سأل سائل، فقال: هل يُقال: إنَّ الصفات قديمة؟ قيل له: هذا سؤال ضعيف لا يسأل عنه من عرف حقائق الكلام، لأنَّ القديم الأزلي لم يكن قديماً بغير صفة، وإنما كان قديماً بصفاته التي هي مضافة إليه في نفسه، فإثبات القديم قديماً بصفاته يسقط المسألة عن قدم الصفات لإضافة الصفة إلى الموصوف، فكل صفة للقديم في نفسه لم يزل بها، ألا ترى أن المحدَث جميعه محدث؟ فإذا سألتَ عنه مفرَّقا مبعَّضا، كانت كل طائفة منه محدثه، وكلُّ شيء منه محدث، لأنه كله محدث بكماله، أو لا ترى أن الإنسان محدث بجميع جوارحه وآلته؟ فيُقال: هو محدث عند المسألة عنه في الجملة، ويُقال: يده محدثة عند المسألة عنها في التفسير. ولا يُقال: إنَّ الإنسان ويده محدثان، ولا أنَّ الإنسان ورأسه محدثان. فكذلك أيضاً يُقال: القديم بجميع صفاته قديم، وكلُّ شيء من القديم فهو قديم غير محدَث. /** ٥/٤٧

فإن قال قائل: يقولون: إنَّ الموصوف قديم، وصفته القديمة قديمان. قيل له: هذا خطأ لا يجوز أن يُقال، كما أنَّه لما لم يجز حين كان المحدَث محدثاً بجميع صفاته

أن أجبت من سألني عنه منفرداً وعن صفاته مفردة أن أقول: إنَّه وصفته محدَثان، لأنَّه واحد هو وصفاته، فهو كله محدَث، وهي على حالها محدَثة، ولا يجوز أن أقول: هما جميعا محدَثان، لأنَّ في قولنا: إنهما جميعا محدَثان، فساداً لإثبات الواحد المحدَث وإيهام أنَّه اثنان وليس بواحد، فكذلك في قولي في الأول الواحد القديم الذي له صفات: إنه قديم وصفاته قديمة. فإذا قلت: هو وصفاته قديمان، ففيه إثبات تعطيل لتوحيده وقدمه، وإيجاب أنَّه اثنان دون واحد، ففسد من ذلك أن يُقال: هو وصفته قديمان، كما فسد أن يُقال للمحدَث: هو وصفته محدثان، وكان الواجب أن يُقال: إن القديم الأزلي لم يزل موصوفاً، فمن سأل عن صفةٍ صفةٍ مفردة، جاز أن يُقال له: هي قديمة، صفة لقديم، لم يزل بها ولم تزل به، كما لا تكون صفة المحدَث إلاَّ محدثة، فما جرى على القديم في شرط القدم، فهو واقع عليه بصفاته، وليس بواقع عليه دون صفاته.

فإذا قال القائل: الموصوف قديم، فقد قال: إن صفاته قديمة. كما إذا قال: الموصوف محدَث، فقد أوجب أن صفاته محدَثة». / ٥/٤٨

[تعليق ابن تيمية]

قلت: فهذه الطريقة التي سلكها هؤلاء في أنهم يقولون عن الذات: إنها قديمة، وعن الصفات إنها قديمة، ولا يقولون عن الذات والصفات: إنهما قديمان، لما في العطف من الإشعار بالتغاير، وهم لا يطلقون على الصفات إنها غير الذات.

ولهم في لفظ المغايرة ثلاث طرق: أحدها -وهي طريق الأئمة، كالإمام أحمد وغيره، وأظنُّها قول ابن كُلاّب وغيره، وقد ذكرها أبو إسحاق الإسفراييني- أنهم لا يقولون

عن الصفة إنها الموصوف، ولا يقولون إنَّها غيره، ولا يقولون: ليست هي الموصوف ولا غيره، لأنَّ لفظ «الغير» مجمل، فلا ينفونه عند الإطلاق ولا يثبتونه.

والطريقة الثانية -وهي المحكية عن الأشعري نفسه، أنَّه قال: أقول مفرِّقاً: إنَّ الصفة ليست هي الموصوف، وأقول: إنَّها ليست غير الموصوف، لكن لا أجمع بين السلبين، فأقول: ليست الموصوف ولا غيره. وهكذا أبو الحسن التميمي، ومن سلك هذه الطريقة، يقولون في العلم ونحوه من الصفات: إنَّه ليس غير الله، وأنَّ الصفات ليست متغايرة، كما يقولون: إنَّها ليست هي الله، كما يقولون: إنَّ الموصوف قديم، والصفة قديمة، ولا يقولون عند الجمع: قديمان، كما لا يُقال عند الجمع: لا هو الموصوف ولا غيره.

والثالثة قول من يجمع بين السلبين، كما هي طريقة ابن الباقلاني والقاضي أبي يعلى وغيرهما. وهؤلاء قد يطلقون القول بإثبات قديمين: أحدهما الصفة، والآخر الموصوف، كما ذكروا ذلك في كتبهم. وإذا احتجَّ عليهم المعتزلة بأنَّه إذا كانت صفاته قديمة وجب إثبات قديمين،/ ولو كان علمه قديماً لكان إلهاً. أجابوهم بأن كونهما ٤٩/٥ قديمين لا يوجب تماثلهما، كالسواد والبياض اشتركا في كونهما مخالفين للجوهر، ومع هذا لا يجب تماثلهما، وأنَّه ليس معنى القديم معنى الإله، لأنَّه القديم هو ما بولغ له في الوصف بالتقدم، ومنه بناءٌ قديم ودار قديمة إذا بُولغ له في الوصف بالتقدم، وليس معنى الإله مأخوذاً من هذا، ولأنَّ النبي محدَث وصفاته محدثة، وليس إذا كان الموصوف نبياً وجب أن يكون صفاته أنبياء لكونها محدثة، كذلك لا يجب إذا كانت الصفات قديمة والموصوف بها قديماً، أنْ تكون إلهة لكونها قديمة، وبسط الكلام على ذلك له موضع آخر.

[كلام ابن سينا في الرسالة الأضحوية في مسألة الصفات وتعليق ابن تيمية عليه]

وأمَّا قول ابن سينا[1]: «وهل هو: واحد الذات على كثرة الأوصاف، أو قابل لكثرة؟ تعالى عنها بوجه من الوجوه».

فيُقال له: الكتاب الإلهي مملوء بإثبات الصفات لله تعالى، كالعلم والقدرة والرحمة ونحو ذلك، ولم يتنازع اثنان من العقلاء أنَّ النصوص ليست دالَّة على نفي الصفات، بل إنما هي دالَّة على قول أهل الإثبات، لكن غاية ما تدَّعيه النفاة أنَّ ظاهرها دال على ذلك، وأنه يمكن تأويله للدليل المعارض.

ولا ريب أنَّ ما ذكره لازم لنفاة الصفات، إذ لو كان قولهم هو الحق لكان الواجب بيان ذلك، وإن لم يُبَيَّن فلا أقلَّ من السكوت عن / الحق ونقيضه، فأما ذكر ما يدلُّ ظاهره على نقيض الحق، من غير ذكر للحق، فهذا ممتنع في حق من قَصْدُه هدى الخلق، وإن كان هذا جائزاً، فهو حجة لهؤلاء الملاحدة عليهم في المعاد، بل وفي الشرائع أيضاً، فإن أجابوا الملاحدة في المعاد بأنَّا نعلم بالاضطرار معاد الأبدان من أخبار الرسول، فلا يحتاج أنْ نتلقاه من ألفاظ السمع، لئلاَّ يقدح في دلالة السمع بالتأويل، كان هذا جواباً بعينه لأهل الإثبات، فإنَّهم يقولون: إنَّا نعلم بالاضطرار أنَّ إثبات الصفات مما أخبر به الرسول ﷺ، وأنَّه أخبر الأمة أنَّ ربهم الذي يعبدونه فوق العالم، وأنه عليم قدير رحيم، له العلم والقدرة والرحمة، إلى أمثال ذلك من الصفات.

٥/ ٥٠

---

(١) في الرسالة الأضحوية (ص٤٨)، وسبق ورود هذا النص (ص١٥) وقابلته هناك على الأضحوية.

والعلم بإثبات الصفات من قول الله ورسوله، بعد تدبر النصوص الإلهية، علم ضروري لا يُرتاب فيه، وهو أبلغ من العلم بثبوت الشفعة، وميراث الجدة، وتحريم المرأة على عمتها وخالتها، وسجود السهو في الصلاة، ونحو ذلك من الأحكام المعلومة عندَ الخاصة دون العامة، فإنَّ ما في الكتب الإلهية من إثبات علو الله تعالى، وإثبات صفاته وأسمائه، هو منَ العلم العام الذي علمته الخاصة والعامة، كعلمهم بعدد الطواف بالبيت، وبين الصفا والمروة، وغير ذلك من الشرائع الظاهرة المتواترة، ولا تجد أحداً من نفاة الصفات يعتمد في ذلك على الشرع، ولا يدَّعي أنَّ أصل اعتقاده لذلك من جهة الكتاب والسنة، ولا ينقل قوله عن أحدٍ من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ولا عن أئمة المسلمين المشهورين بالعلم والدين، وإنما ينقل قوله في النفي/ عمن هو ٥/ ٥١ معروف بتقليدٍ أو بدعةٍ أو إلحاد، وعلى قدر بدعته وإلحاده يكون إيغاله في النفي وبعده عن الإثبات.

وقوله: «**أو قابل لكثرة تعالى عنها**» لفظ مموَّه، فإنَّه إن عنى كثرة الآلهة، وهو لم يعن ذلك، فقد علم أنَّ الله سبحانه قد بيَّن أنَّ الإله إله واحد في غير موضع، والقرآن ملآن من نفي تعدد الآلهة ونفي الشرك بكل طريق، وإن عنى كثرة صفاته التي دلت عليها أسماؤه وآياته فتعليته الرب عنها كتعلية المشركين له أن يُدعى ويُعبد بلا واسطة، وتعليتهم له عن أن يُرسل رسولاً من البشر، فتنزيهه له عن صفاته، كتنزيه المشركين له عن أن يكون إلهاً واحداً، وأن يكون له رسول من البشر.

وقد أنكر الله تعالى على المشركين نفيهم اسم الرحمن، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسْجُدُواْ لِلرَّحْمَٰنِ قَالُواْ وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا ۩ ﴿٦٠﴾﴾ [الفرقان:٦٠]، وقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَٰكَ فِيٓ أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَآ أُمَمٌ لِّتَتْلُوَاْ عَلَيْهِمُ ٱلَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِٱلرَّحْمَٰنِ﴾ [الرعد:٣٠].

ومعلوم أنَّ الاسم العَلَم لا ينكره أحد، ولو كانت أسماؤه أعلاماً لم يكن فرق بين الرحمن والجبار، كيف وقد قال ﷺ في/ الحديث المعروف في السنن: يقول الله: أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها من اسمي، فمن وصلها وصلته، ومن قطعها بتتّه[1]. ٥/٥٢

فإذا كانت الرحم مشتقة من اسم الرحمن، امتنع أن يكون عَلَماً لا معنى فيه.

وفي الصحيح عنه: الرحم شجنة منَ الرحمن[2].

فإذا كان هذا قوله سبحانه فيمن ينكر الرحمن، فما الظن بمن ينكر جميع معاني أسمائه وصفاته؟ وحميَّة هذا الملحد وأمثاله أن يكون له صفات حميّة جاهلية شر من حميّة الذين قال الله فيهم: ﴿إِذْ جَعَلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح:٢٦]، فإنه قد ثبت في الصحيح أنَّ النبي ﷺ لما اصطلح هو والمشركون عام الحديبية أمر علياً أن يكتب في أول كتاب الصلح: «بسم الله الرحمن الرحيم فقال سهيل بن عمرو -وكان إذ ذاك مشركاً-: لا نعرف الرحمن ولكن اكتب كما كنت تكتب: باسمك اللهم، فأمر علياً فكتب باسمك اللهم، ثمَّ قال اكتب هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله. فقالوا: لو علمنا/ أنَّك رسول الله ما قاتلناك، ولكن اكتب محمد بن عبد الله»[3]. ٥/٥٣

---

(١) رواه الترمذي (١٩٠٧)، والإمام أحمد في المسند (١/ ١٩١، ١٩٤)، والبخاري في تاريخه الكبير (١/ ٣١٢)، والحميدي (٦٥)، وابن أبي الدنيا في «مكارم الأخلاق» (٢٠٣)، وأبو يعلى (٨٤٠)، والطبراني في «الكبير» (٢٤٩٦)، وابن حبان (٤٤٣)، والبرتي في مسند ابن عوف (١٦، ١٧، ١٨)، والمروزي في «البر والصلة» (١١٢، ١١٣)، والحاكم (٤/ ١٧٤-١٧٥)، والبيهقي في سننه الكبير (٧/ ٢٦) عن عبدالرحمن بن عوف والحديث صحيح.

(٢) رواه البخاري (٥٦٤٢).

(٣) رواه البخاري (٢٥٨١).

فهؤلاء أخذتهم حميّة جاهلية في إثبات أسماء الله ونبوة رسوله، والملاحدة شاركوهم في ذلك من وجوه كثيرة، فإنهم ينفون حقائق أسماء الله وحقيقة رسالة رسوله ﷺ، وغايتهم أن يؤمنوا بها من وجهٍ ويكفروا من وجه، كالذين قالوا نؤمن ببعض ونكفر ببعض.

ويُقال له: «**ذات لا صفة لها**» لا وجود لها إلاَّ في الذهن بل لفظ «ذات» تأنيث ذو، ولا تُستعمل إلاَّ مضافاً، و«ذات» معناه صاحبة، كقوله تعالى: ﴿عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿١١٩﴾﴾ [آل عمران:١١٩]، وقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَصۡلِحُواْ ذَاتَ بَيۡنِكُمۡۖ﴾ [الأنفال:١]، وقول خبيب[١]:

وذلك في ذات الإله................ ....

أي في سبيل الإله وجهته.

ثمَّ استعملها أهل الكلام بالتعريف فقالوا: «الذات» أيّ الصاحبة، والمعنى: صاحبة الصفات.

فتقدير المستلزم للإضافة بدون الإضافة ممتنع، وهذا كما أثبته ابن سينا وأمثاله من هؤلاء الملحدة، حيث جعلوه وجوداً مطلقاً: إما بشرط/ النفي، وإما بشرط الإطلاق، ٥/ ٥٤ وهم قد قرروا في منطقهم ما لم ينازعهم فيه أحد من أهل الملل: أنَّ المطلق بشرط الإطلاق إنما وجوده في الأذهان لا في الأعيان، فكيف بالمطلق المشروط بالنفي!؟ فإنَّه أبعد عن الوجود من المشروط بالإطلاق، وهذا مبسوط في غير هذا الموضع.

وقوله[٢]: «**أهو**[٣]: **متحيز الذات أم منزهها عن الجهات؟**».

---

(١) مرّ الكلام عليه (٤/ ١٤١).

(٢) وهو ابن سينا في الرسالة الأضحوية، وسبق ورود كلامه (ص١٥) وقابلته على الأضحوية.

(٣) أهو: ليست في أضحوية ولم ترد فيما سبق.

هو أيضاً من حججهم على نفاة الصفات، فإنَّ الكتب الإلهية وصفته بالعلو والفوقية، ولم تنف أن يكون فوق العالم كما تقوله النفاة.

وإذا كانت النصوص الإلهية قد بيَّنت أنَّه العلي الأعلى الذي يصعد إليه الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه، الذي تعرج الملائكة والروح إليه، الذي نزل منه القرآن، والملائكة تنزل من عنده، الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثمَّ استوى على العرش، ونحو ذلك من النصوص المبيِّنة لمباينته لخلقه وعلوه عليهم، فأي بيان للمقصود أعظم من هذا؟

وأما لفظ «التحيز» و «الجهة» فلفظان مجملان، ومراد النفاة منهما غير المراد في اللغة المعروفة، فإنَّ المتحيِّز اسم فاعل من تحيز يتحيز فهو متحيز، مثل تعوَّذ، وتكبَّر، وتجبَّر، ونحو ذلك. والحيز ما يحوز/ الشيء ويحوطه. والمفهوم من ذلك في اللغة الظاهرة أن يكون هناك شيء موجود يحوز غيره. ٥/ ٥٥

ولا ريب أنَّ الخالق مباين للمخلوقات، عالٍ عليها، كما دلَّت عليه النصوص الإلهية، واتفق عليه السلف والأئمة، وفطر الله تعالى على ذلك خلقه[1]، ودلَّت عليه الدلائل العقلية.

وإذا كان كذلك وليس ثمَّ موجود إلاَّ خالق ومخلوق، فليس وراء المخلوقات شيء موجود يكون حيزاً لله تعالى، فلا يجوز أن يُقال: «هو متحيز» بهذا الاعتبار.

---

(١) عبارة: وفطر الله تعالى على ذلك خلقه لم يظهر منها في (ر) إلا: وف.. تعالى على ذلك خلقه، وكذا استظهرتها. وفي (هـ): كما دلت عليه النصوص وفطر الله خلقه على ذلك (رشاد).

وهم قد يريدون بالحيِّز أمراً عدمياً، حتى يسموا العالم متحيزاً وإنْ لم يكن في شيء آخر موجود غير العالم، وإذا كان كذلك فكونه متحيزاً بهذا الاعتبار، معناه أنَّه في حيِّزٍ عدمي، والعدم ليس بشيء، وما ليس بشيء فليس في كونه فيه أكثر من كونه وحده لا موجود معه، وأنه منحاز عن الخلق، متميِّز عنهم، بائن عنهم، ليست ذاته مختلطة بذات المخلوق، فإذا أريد بالمتحيِّز المباين لغيره -وقد دلت النصوص على أنَّ الله تعالى عالٍ على الخلق بائن عنهم، ليس مختلطاً بهم، فقد دلَّت على هذا المعنى- فالقرآن قد دلَّ على جميع المعاني التي تنازع/ الناس فيها: دقيقها وجليلها، كما قال الشعبي: «ما ابتدع أحدٌ بدعة إلا وفي كتاب الله بيانها». وقال مسروق: «ما نسأل أصحاب محمد عن شيء إلا وعلمه في القرآن ولكن علمنا قصَّر عنه». ٥/٥٦

ولما كان لفظ «المتحيز» فيه إجمال وإبهام، امتنع طوائف من أهل الإثبات عن إطلاق القول بنفيه أو إثباته، ولا ريب أنَّه لا يوجد عن أحد من السلف والأئمة لا إثباته ولا نفيه. كما لا يوجد مثل ذلك في لفظ «الجسم» و «الجوهر» ونحوهما.

وذلك لأنها ألفاظ مجملة يُراد بها حق وباطل، وعامة من أطلقها في النفي أو الإثبات أرادَ بها ما هو باطل[١]، لا سيَّما النفاة، فإنَّ نفاة الصفات كلهم ينفون الجسم والجوهر والمتحيز ونحو ذلك، ويدخلون في نفي ذلك نفي صفات الله، وحقائق أسمائه، ومباينته لمخلوقاته، بل إذا حُقِّق الأمر عليهم، وُجد نفيهم متضمناً لحقيقة نفي ذاته، إذ يعود الأمر إلى وجودٍ مطلق لا حقيقة له إلا في الذهن والخيال، أو ذات مجردة لا توجد إلا في الذهن والخيال، أو إلى الجمع بين المتناقضين بإثبات صفات ونفي لوازمها. / ٥/٥٧

---

(١) وعامة من أطلقها في النفي أو الإثبات أراد بها ما هو باطل: كذا جاءت العبارة في (هـ)، أما في (ر) فالكلام ناقص ومضطرب هكذا: وعامة من أطلقها أراد.. إما في النفي وإما في الإثبات ما هو باطل (رشاد).

فعامة من يطلق ذلك إما متناقض في نفيه وإثباته: يثبت الشيء بعبارة وينفيه بأخرى، أو يثبته وينفي نظيره، أو ينفيه مفصَّلاً ويثبته مجملاً أو بالعكس، أو يتكلَّم في النفي والإثبات بعبارات لا يحصِّل مضمونها ولا يحقق معناها.

وهذا كثير في الكبار فضلاً عن الصغار، وكثير منهم لا يفهم مراد أكابرهم بهذه العبارات، وهم يعلمون أنَّ عامتهم لا يفهمون مرادهم، وإنَّما يظنونه تعظيماً وتسبيحاً من حيث الجملة، والواجب على المسلمين أن يتلقوا الأقوال الثابتة عن الرسول بالتصديق والقبول مطلقاً في النفي والإثبات.

وأما الألفاظ التي تنازع فيها أهل الكلام، فلا تُتلقى بتصديق ولا تكذيب حتى يُعرف مراد المتكلم بها، فإن وافق ما قاله الرسول كان من القول المقبول، وإلاَّ كان من المردود، ولا يكون ما وافق قول الرسول مخالفاً للعقل الصريح أبداً، كما لا يكون ما خالف قوله مؤيَّداً ببرهان العقل أبدا، كما قد بُيِّن ذلك في غير هذا الموضع.

وكذلك لفظ «الجهة» لفظ مجمل، فإنَّ الناطقين به من أهل الكلام والفلسفة، قد يريدون بلفظ «الجهة» أمراً وجودياً: إمَّا جسما، وإما عرضاً في جسم.

وقد يريدون بلفظ «الجهة» ما يكون معدوماً، كما وراء الموجودات. / ٥/٥٨

فقول القائل: «إنَّ الحق في جهة»:

إن أراد به ما هو موجود مباين له، فلا موجود مباين له إلاَّ مخلوقاته، فإذا كان مبايناً لمخلوقاته فكيف تكون محتوية عليه؟.

وإن أراد بالجهة ما فوق العالم، فلا ريب أنَّ الله فوق العالم، وليس هناك إلاَّ هو وحده، وليس فوق المخلوقات إلاَّ خالقها، هو العلي الأعلى.

فصل

وقول ابن سينا[١]: «فإنه لا يخلو إما أن تكون هذه المعاني واجباً تحققها وإتقان المذهب الحق فيها، أو يسع الصدوف عنها وإغفال البحث والروية فيها، فإن كان البحث عنها معفواً عنه، وغلط الاعتقاد الواقع فيها غير مؤاخذ به، فجُلّ مذهب هؤلاء القوم المخاطَبين بهذه الجملة تكلف، وعنه غُنية، وإن كان فرضاً محكماً، فواجب أن يكون ممّا صُرِّح به في الشريعة».

فهذا كله حجّة على إخوانه نفاة الصفات، وهم المخاطبون بهذه الجملة. وأمَّا أهل الإثبات، فهم يقولون: إنَّ ذلك كله مما صُرِّح به في الشريعة.

وكذلك قوله[٢]: «وليس التصريح المعمَّى أو الملبَّس أو المُقتَصَر/ فيه بالإشارة والإيماء، بل بالتصريح المستقصى فيه والموفَّى[٣] حق البيان والإيضاح، والتفهيم والتعريف[٤]». ٥٩/٥

فهذا كله حجّة على إخوانه نفاة الصفات الجهمية، وأمَّا أهل الإثبات فيقولون: إنَّه قد صُرِّح بالتوحيد الحق: التصريح المستقصى فيه، الموفّى حق البيان والإيضاح والتفهيم والتعريف، وهذه نصوص القرآن والأحاديث الثابتة عن النبي ﷺ، وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم من السلف، فيها من البيان للإثبات ما لا يحصيه إلاَّ ربّ السموات.

---

(١) في الرسالة الأضحوية، (ص٤٨)، وسبق ورود هذا الكلام فيما سبق، (ص١٥) وقابلته هناك على الأضحوية.

(٢) في الرسالة الأضحوية، (ص٤٨)، وسبق وروده ومقابلته، (ص١٥-١٦).

(٣) سبقت العبارة: «بل التصريح المستقصى فيه والمنبه عليه والموفى.. إلخ.

(٤) سبقت العبارة هكذا: «والتعريف على معانيه».

وقوله[1]: «فإن المبرَّزين المنفقين أيامهم لسرعة الوقوف على المعاني الغامضة، يحتاجون في تفهُّم هذه المعاني إلى فضل إيضاح، وشرح وعبارة، فكيف غُتْم العبرانيِّين وأهل الوبر من العرب؟».

فهذا الكلام حجة له على إخوانه الجهمية، من المعتزلة وأتباعهم نفاة الصفات، الذين يقولون: إنَّ التوحيد الحق هو قول أهل السلب نفاة الصفات، ولا ريب أنَّ فهم قولهم فيه غموض ودقة، لأنه قول متناقض فاسد، أعظم تناقضاً من قول النصارى، كما قد بُيِّن في/ موضعه، فما يفهمه إلاَّ الذكي الذي مرَّن ذهنه على تسليم المقدمات، التي بها يُفسدون ذهنه، أو على تصور أقوالهم المتناقضة، فإن كان من متابعيهم نقلوه من درجة إلى درجة، كما تفعل القرامطة بنقل المستجيبين لهم من درجة إلى درجة، وكذلك هؤلاء الجهمية النفاة لا يمكنهم أن يخاطبوا ذكياً ولا بليداً بحقيقة قولهم، إن لم يتقدَّم قبل ذلك منه تسليم لمقدمات وضعوها، تتضمن ألفاظاً مجملة، يلبِّسون بها عليه الحق بالباطل، فيبقى ما سلَّمه لهم من المقدمات، مع ما فيه من التلبيس والإبهام، حجة لهم عليه فيما ينازعهم فيه، إلى أن يخرجوه -إن تمكنوا- من العقل والدين، كما تخرج الشعرة من العجين، فإن من درجات دعوتهم «الخلع» و«السلخ» وأمثال هذه العبارات[2].

٥/ ٦٠

---

(١) في الأضحوية، (ص٤٨). وسبقت ورود العبارات التالية ومقابلتها على الأضحوية في (ص١٦).

(٢) ذكر الغزالي في كتابه فضائح الباطنية تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي، ط الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، (١٣٨٣/ ١٩٦٤) درجات دعوة الباطنية في الباب الثالث من كتابه (ص٢١-٣٢) وهي تسع درجات: الزرق والنفوس، التأنيس، التشكيك، التعليق، الربط، التدليس، التلبيس، الخلع، السلخ. وانظر: كتاب بيان مذهب الباطنية، لمحمد بن الحسن الديلمي، (ص٢٥-٣٠) (رشاد).

وقد رأيت كتبهم فرأيتهم يحتجّون على طوائف المسلمين الذين فيهم بدعة بما وافقوهم عليه من البدعة، كما احتج ابن سينا على المعتزلة، ونحوهم من نفاة الصفات، بما وافقوه عليه من هذه الأقوال المبتدعات، وإلاَّ فالفطر السليمة تنكر أقوال النفاة، إذ قد تَوَافق على إنكارها الفطر والمعقول، والسمع المنقول، وإنَّما يخالف بنوع من الشبه الدقيقة، التي هي من أبطل الباطل في الحقيقة.

ولقد حدَّثني بعض أصحابنا أنَّ بعض الفضلاء، الذين فيهم نوع/ من التجهم، ٥/ ٦١ عاتبه بعض أصحابه على إمساكه عن الانتصار لأقوال النفاة، لمّا ظهر قول الإثبات في بلدهم، بعد أن كان خفياًّ، واستجاب له الناس، بعد أن كان المتكلم به عندهم قد جاء شيئاً فرياًّ، فقال: «**هذا إذا سمعه الناس قبلوه وتلقوه بالقبول، وظهر لهم أنَّه الحق الذي جاء به الرسول، ونحن إذا أخذنا الشخص فربَّيناه وغذيناه ودهناه ثلاثين سنة، ثم أردنا أن نُنزل قولنا في حلقه، لم ينزل في حلقه إلاَّ بكلفة**».

وهو كما قال، فإنَّ الله تعالى نَصَب على الحق الأدلة والأعلام الفارقة بين الحق والنور، وبين الباطل والظلام، وجعل فطر عباده مستعدة لإدراك الحقائق ومعرفتها، ولولا ما في القلوب من الاستعداد لمعرفة الحقائق، لم يكن النظر والاستدلال ولا الخطاب والكلام، كما أنَّه سبحانه جعل الأبدان مستعدة للاغتذاء بالطعام والشراب، ولولا ذلك لما أمكن تغذيتها وتربيتها، وكما أنَّ في الأبدان قوة تفرِّق بين الغذاء الملائم والمنافي، ففي القلوب قوة تفرِّق بين الحق والباطل أعظم من ذلك.

وهذا كما أنَّ لأرباب السحر والنيرنجيات[١] وعمل الكيمياء وأمثالهم، ممَّن يَدْخُل في الباطل الخفي الدقيق، يحتاج إلى أعمال/ عظيمة، وأفكار عميقة، وأنواع من العبادات والزهادات والرياضيات، ومفارقة الشهوات والعادات، ثمَّ آخر أمرهم الشك بالرحمن، وعبادة الطاغوت والشيطان، وعمل الذهب المغشوش، والفساد في الأرض، والقليل منهم من ينال بعض غرضه، الذي لا يزيده من الله إلاَّ بعداً، وغالبهم محروم مأثوم، يتمنّى الكفر والفسوق والعصيان، وهو لا يحصل إلاَّ على نقل الأكاذيب وتمنّي الطغيان، سمَّاعون للكذب أكَّالون للسُحت، عليهم ذلة المفترين. ٥/ ٦٢

كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ ٱلْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُفْتَرِينَ ﴿١٥٢﴾﴾ [الأعراف:١٥٢].

ولهذا تجد أهل هذه الأباطيل الصعبة الشديدة في الغالب: إمَّا ملحداً من أهل النفي والتكذيب، وإما جاهلاً قد أضلُّوه ببعض شبهاتهم.

وأمَّا قوله[٢]: «**فكيف غُتْم العبرانيين وأهل الوبر من العرب؟**» فيُقال له: نحن لا ننكر أنَّ في العبرانيين والعرب من يكون ذهنه مقصِّراً عن بعض دقيق العلم، لكن إذا وازنت من كان مع محمدٍ ﷺ من العرب الخاصة والعامة، ومن كان مع موسى عليه الصلاة والسلام أيضاً؛ بمن فرضته من الأمم، وجدتهم أكمل منهم في كل/ سبب يُنال به دقيق العلم وجليله، فإذا قدَّرت بعض الناقصين من ذلك القرن، فقابِلْه بإخوانك ٥/ ٦٣

---

(١) في تاج العروس للزبيدي: النيرنج بالكسر أخذ كالسحر وليس به أي ليس بحقيقته ولا كالسحر، إنما هو تشبيه وتلبيس وهي النيرنجيات (رشاد).

(٢) أي ابن سينا في الرسالة الأضحوية (ص٤٨). وسبق ورود هذا النص ومقابلته على الأضحوية، (ص١٦).

القرامطة الباطنية، وعوام الفلاسفة الدهرية، وأمثالهم من عوام النصيرية[١] والإسماعيلية وأمثالهم، فإنَّك نجد بين أدنى أولئك وخيار هؤلاء في الذهن والعلم من الفرق، أعظم مما بين القدم والفَرْق، أليس أصحابك هم المستجيبين لدعوة بني عُبَيْد[٢]، الذين راج عليهم مكرُهم وكيدهم في الدنيا والدين، حتى اعتقدوا فيمن هو من أكفر الناس وأكذبهم: أنه إمام معصوم، يعلم علم الأولين والآخرين، بل عوام النصارى، مع فرط جهلهم وضلالهم، أحذق وأذكى من عوام أصحابك المستجيبين لمثل هؤلاء المنقادين لهم.

وهل وجد في العالم أمة أجهل وأضل وأبعد عن العقل والعلم من أمة يكون رؤوسها فلاسفة؟ أو لم تكن أئمتكم اليونان -كأرسطو/ وأمثاله- مشركين يعبدون ٥/ ٦٤ الأوثان، ويشركون بالرحمن، ويقرِّبون أنواع القرابين لذرية الشيطان؟

---

(١) النصيرية فرقة من غلاة الشيعة قالوا بظهور الحق بصورة على الأئمة، ولذلك أطلقوا عليهم اسم الإلهية. يقول الشهرستاني (الملل والنحل ١/ ١٦٨-١٦٩) على لسانهم: «وإنما أثبتنا هذا الاختصاص لعلي ﷺ دون غيره، لأنه كان مخصوصاً بتأييد إلهي من عند الله تعالى فيما يتعلق بباطن الأسرار، قال النبي ﷺ: أنا أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر». ولابن تيمية رسالة في الرد على النصيرية ضمن مجموع رسائل طبعت بالمطبعة الحسينية، القاهرة، (١٣٢٣)، وأعيد طبعها في مجموع الرياض، (ج٣٥). وانظر ما ذكره عنهم في كتابه منهاج السنة (٢/ ٤٠٩) ط. دار العروبة بتحقيقي. وانظر البحث المطول الذي كتبه الدكتور عبدالرحمن بدوي عنهم في الجزء الثاني في كتابه مذاهب الإسلاميين ط. دار العلم للملايين، بيروت، (١٩٧١) وانظر أيضاً: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي، (ص٦١) تحقيق الدكتور على سامي النشار، القاهرة، (١٣٥٦/ ١٩٣٨) (رشاد) قلت: وهم الآن في سورية ويسمون (العلوية).

(٢) وهم العبيديون، وسبق الكلام عنهم (رشاد).

أو ليس من أعظم علومهم السحر، الذي غايته أن يعبد الإنسان شيطاناً من الشياطين، ويصوم له ويصلِّي، ويقرِّب له القرابين، حتى ينال بذلك عرضاً من الدنيا، فساده أعظم من صلاحه، وإثمه أكبر من نفعه؟

أو ليس أضلّ الشرك في العالم هو من بعض هؤلاء المتفلسفة؟ أو ليس كل من كان أقرب إلى الشرائع -ولو بدقيقة- كان أقرب إلى العقل ومعرفة الحقيقة؟ وهل رأيت فيلسوفاً أقام مصلحة قريةٍ من القرى، فضلاً عن مدينة من المدائن؟ وهل يصلح دينه ودنياه إلاَّ بأن يكون من عمار أهل الشرائع؟.

ثم يُقال له: أنت وأمثالك أئمة أتباعكم، وهذا قولك وقول أرسطو وأمثالكم من أئمة الفلاسفة في واجب الوجود وصفاته وأفعاله -مع دعواكم نهاية التوحيد والتحقيق والعرفان- قولٌ لا يقوله إلاَّ من هو من أجهل الناس وأضلِّهم وأشبههم بالبهائم من الحيوان.

وكون الواحد منكم حاذقاً في طب أو نجوم أو غرس أو بناء، هو لقلَّة معرفتكم بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله وعبادته، وقلة نصيبكم وحظكم من هذا المطلب، الذي هو أجلُّ المطالب، وأرفع المواهب،/ فاعتضتم[1] بالأدنى عن الأعلى: إمَّا عجزاً وإمَّا تفريطاً. ٥/ ٦٥

ولا ريب أنَّ أئمة اليهود والنصارى، بعد أن بدَّلوا الكتاب، ودخلوا فيما نُهوا عنه، أحذق وأعرف بالله من أئمتكم، وعوام اليهود والنصارى الذين هم ضالون ومغضوب عليهم أصحُّ عقلاً وإدراكاً وأصوبُ كلاماً في هذا الباب من عوام أصحابكم، وهذا مما لا يشكّ فيه من له عقل وإنصاف.

---

(١) في لسان العرب: واعتاض أخذ العوض، واعتاضه منه واستعاضه وتعوضه كله سأله العوض، وتقول: اعتاضني فلان إذا جاء طالباً للعوض والصلة (رشاد).

واعتبر ذلك بعوام النصيرية والإسماعيلية والدُرزية[١] والطُرُقِيَّة[٢]/ والعَرْباء[٣] ٥/ ٦٦ وعوام التتر المشركين، الذين كان علماؤهم المشركون السحرة من البخشية[٤]

(١) الدروز طائفة من الإسماعيلية قالوا بألوهية الحاكم بأمر الله الخليفة الفاطمي ويلقبون أحياناً بالحاكمية، ويسمون أنفسهم بالموحدين. نشأ مذهبهم في عهد الحاكم بأمر الله (٣٨٦-٤١١) على يد رجلين فارسيين هما حمزة ودرزى. انظر ما كتبه عنهم الدكتور عبدالرحمن بدوي في الجزء الأول من كتابه مذاهب الإسلاميين، وانظر: كتاب طائفة الدروز: تاريخها وعقائدها للدكتور محمد كامل حسين، ط. المعارف القاهرة؛ مقالة الدروز في القاموس الإسلامي تأليف أحمد عطية الله؛ وفي دائر المعارف الإسلامية (كتبها كارادي فو) ومقالة درزى (كتبها كارادي فو)، ومقالة الدرزى في دائرة المعارف القرن العشرين؛ كتاب الأديان والفرق والمذاهب المعاصرة، لعبدالقادر شيبة الحمد، (ص٥٨) ط. مؤسسة الطباعة والصحافة والنشر، جدة، بدون تاريخ؛ النجوم الزاهرة لابن تغري بردي (٤/ ١٨٤)؛ خطط الشام لمحمد كرد على (٦/ ٢٦٣-٢٦٨) ط. دار العلم للملايين، بيروت؛ مقالة درز في تاج العروس للزبيدي، ما كتبه الزركلي في الأعلام ٦/ ٢٥٩-٢٦٠ عن أبي عبدالله الدرزي المتوفي سنة (٤١١) (٢/ ٣١٠-٣١٢) عن حمزة بن علي المتوفي سنة (٤٣٣)؛ كتاب أصل الموحدين الدروز وأصولهم لأمين محمد طليع، ط. بيروت، (١٩٦١) (رشاد) قلت: وهم الآن موجودين في لبنان وسورية وقليل في فلسطين والأردن.

(٢) الطرقية: نسبة إلى الطرق جمع طريقة، وهم أصحاب الطرق الصوفية. وفي كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي: الطريقة في الأصل هي اصطلاح الصوفية: طريق موصل إلى الله تعالى كما أن الشريعة طريق موصل إلى الجنة وهي أخص من الشريعة لاشتمالها على أحكام الشريعة من الأعمال الصالحة البدنية والانتهاء عن المحارم والمكاره العامة وعلى أحكام خاصة من الأعمال القلبية والانتهاء عما سوى الله تعالى كله كذا في شرح القصيدة الفارضية» (رشاد).

(٣) العرباء: لعله يقصد من يستعمل غير العربية في عباداتهم كما ذكر ذلك في الصفدية (١/ ١٨٧-١٨٩).

(٤) ذكر صاحب دائرة المعارف الإسلامية (٣/ ٤٣٥) أن كلمة البخشية: لعلها نسبة إلى كلمة (بجشى) وهي كلمة سنسكريتية (بهشكو وهي تدل على كهنة بوذا) كما تطلق على العرافين والسحرة الذي يعالجون المرض بالشعوذة (رشاد).

والطوينية[١] وأمثالهم، وكان خيار علمائهم رؤوس الملاحدة، مثل النصير الطوسي وأمثاله، وكذلك عوام أتباع سنان رأس الملاحدة وأمثاله، فاعتبر عوام هؤلاء مع عوام اليهود والنصارى، تجد عوام اليهود والنصارى أقلُّ فساداً في الدنيا والدين من أولئك، وتجد أولئك أفسدُ عقلاً وديناً.

وأما متوسطوكم كالمنجمين والمعزِّمين وأمثالهم، ففيهم من الجهل والضلال والكذب والمحال ما لا يحصيه إلاَّ ذو الجلال، وهل كان/ الطوسي وأمثاله ينفقون عند المشركين من التتر إلاَّ بأكاذيب المنجِّمين، ومكايد المحتالين، المنافية للعقل والدين؟ ٥/ ٦٧

وأما أئمتكم البارعون -كأرسطو وذويه- فغايته أنْ يكون مشركاً سحَّاراً وزيراً لملك مشرك سحَّار كالإسكندر بن فيلبّس[٢]، وأمثاله من ملوك اليونان الذين كانوا أهل شرك يعبدون الأوثان، وإنَّما صار فيهم ما صار من الهدى والفلاح لمّا دخلت فيهم النصرانية بعد أرسطو بنحو ثلاثمائة سنة وتسع عشرة سنة أو أكثر منها، وقد قيل: إنَّ ذلك كان على عهد آخر ملوكهم بطليموس صاحب المجسطي[٣]، فناهيك ممن تكون

---

(١) لم أعرف من هم (رشاد) قلت وقد ذكرهم شيخ الإسلام أكثر من مرة في كتبه وذكرهم ابن القيم في الصواعق (٣/ ١٢٢١) بلفظ (الطوسية) وهو خطأ (رشاد).

(٢) كان نيقوماخوس والد أرسطو طبيباً للملك المقدوني امنتاس الثاني أبي فيليب أبي الإسكندر. وقد استقدمه الملك فيليب ابن امنتاس ليكون معلماً لإبنه الإسكندر البالغ من العمر ثلاث عشرة سنة. وظل أرسطو ملازماً له أربع سنوات متصلة ولما بلغ الإسكندر العشرين تولى الملك بعد مقتل أبيه سنة (٣٣٥) ق.م. فعاد أرسطو إلى أثينا -بعد مغادرته لها من قبل- ولم يتركها إلا عند وفاة الإسكندر سنة (٣٢٣) ق.م. انظر مثلاً: تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم. (ص١١٢-١١٣)؛ الفلسفة عند اليونان للدكتورة أميرة حلمي مطر، (ص٢٤٩-٢٥١) (رشاد).

(٣) مرت ترجمته.

النصارى أعقل منهم وأعلم وأهدى إلى الدين الأقوم! ومنَ الضلال أنَّ من يظن ذا القرنين المذكور في القرآن العزيز هو الإسكندر بن فيلبّس الذي يُقال إنَّ أرسطو كان وزيره، وهذا/ جهل، فإنَّ ذا القرنين قديم متقدم على هذا بكثير، وكان مسلماً موحداً ٥/ ٦٨ حنيفاً. وقد قيل: إنَّ اسمه الإسكندر بن دارا، وأمَّا اليوناني فهو ابن فيلبُّس الذي يؤرخ الروم به، وكان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة، أو ما يقارب ذلك.

وهذا الكلام وأمثاله إنما قيل للمقابلة لما في كلام هؤلاء من الاستخفاف بأتباع الأنبياء، وأما أئمة العرب وغيرهم من أتباع الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام، كفضلاء الصحابة، مثل: أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، ومعاذ بن جبل، وأُبيٍّ بن كعب، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن سلام، وسلمان الفارسي، وأبي الدرداء، وعبد الله بن عباس، ومن لا يحصي عدده إلاَّ الله تعالى، فهل سُمع في الأولين والآخرين بعد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بقوم كانوا أتم عقولاً وأكمل أذهاناً وأصح معرفة وأحسن علماً من هؤلاء؟

فهم كما قال فيهم عبد الله بن مسعود: (من كان منكم مستنّاً فليستن بمن قد مات، فإنَّ الحيّ لا تؤمن عليه الفتنة)[1]، أولئك أصحاب محمّد، أبرُّ هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلّفا، قوم اختارهم الله لصحبة نبيِّه، وإقامة دينه، فاعرفوا لهم حقّهم، وتمسَّكوا بهَدْيهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم.

وما طمع أهل الإلحاد في هؤلاء إلاَّ بجهل أهل البدع، كالرافضة والمتكلمين من المعتزلة ونحوهم./ ٥/ ٦٩

---

(١) رواه الطبراني في الكبير (٨٧٦٤)، واللالكائي في السنة (١٣٠)، وأبو نعيم في الحلية (١/ ١٣٦)، والبيهقي في السنن (١٠/ ١١٦)، وابن حزم في الإحكام (٦/ ٢٥٥).

وابن سينا وأمثاله من ملاحدة الفلاسفة لمّا كانوا إنما يخاطبون من المسلمين من هو ناقص في العلم والدين: إمَّا رافضي، وإما معتزلي، وإمَّا غيرهما، صاروا يتكلمون في خيار القرون بمثل هذا الكلام.

وقد تواتر عن النبي ﷺ أنَّه قال: خير القرون القرن الذي بعثت فيهم، ثمَّ الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم[١].

٥/ ٧٠ ثم يُقال لهذا الأحمق[٢]: لا ريب أنَّ كل أمة فيها ذكيّ وبليد/ بالنسبة إليها، لكن هل رأى في أجناس الأمم أمَّة أذكى من العرب؟

واعتبر ذلك باللسان العام[٣]، وما فيه من تفصيل المعاني، والتمييز بين دقيقها وجليلها بالألفاظ الخاصة الناصّة على الحقيقة، ويليه في الكمال اللسان العبراني، فأين هذا من لسان أصحابك الطماطم، الذين يسردون ألفاظاً طويلة والمعنى خفيف؟ ولولا أنَّ مثلك وأمثالك ممن شملته بعض سعادة المسلمين والعرب، فصار فيكم بعض كمال الإنسان في العقل واللسان، فعرّبتم تلك الكتب وهذَّبتموها وقرَّبتموها إلى العقول، وإلا لكان فيها من التطويل والهذيان ما يشح بمثله على الزمان، وهي كما قال فيها أبو حامد الغزالي: «هي بين علوم صادقة لا منفعة فيها، ونعوذ بالله من علم لا ينفع، وبين ظنون كاذبة لا ثقة بها، وإنَّ بعض الظن إثم» فإنَّ ما يقوم عليه الدليل، من الرياضي

---

(١) رواه البخاري (٢٥٠٨، ٢٥٠٩، ٣٤٥٠، ٣٤٥١، ٦٠٦٤، ٦٢٨٢، ٦٣١٧)، ومسلم (٢٥٣٣) (٢٥٣٥).

(٢) في هامش (هـ): «يعني ابن سينا» (رشاد).

(٣) العام: كذا في الأصل، والمقصود اللسان العربي (رشاد).

ونحوه، كثير التعب قليل الفائدة، لحم جمل غثّ، على رأس جبل وعر، لا سهل فيُرتقى، ولا سمين فينتقى، وما لم يقم عليه الدليل فظنون وأباطيل.

ثم يُقال له: هب أن ما ذكرته من غُتْم العبرانيين والعرب أهل الوبر لا يمكنهم معرفة الدقيق، فهل يمكنك أن تقول ذلك في أذكياء/ العرب والعبرانيين، وكلّ أحد يعلم أنَّ عقول الصحابة والتابعين وتابعيهم أكمل عقول الناس؟ ٥/ ٧١

واعتبر ذلك بأتباعهم، فإن كنتَ تشك في ذكاء مثل: مالك، والأوزاعي، والليث بن سعد، وأبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد بن الحسن، وزفر بن الهذيل، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن إبراهيم، وأبي عبيد، وإبراهيم الحربي، وعبد الملك بن حبيب الأندلسي، والبخاري، ومسلم، وأبي دواد، وعثمان بن سعيد الدارمي، بل ومثل: أبي العباس بن سريج[1]، وأبي جعفر الطحاوي، وأبي القاسم الخرقي، وإسماعيل بن إسحاق القاضي، وغيرهم من أمثالهم -فإن شككت في ذلك فأنت مُفرط في الجهل أو مكابر، فانظر خضوع هؤلاء للصّحابة، وتعظيمهم لعقلهم وعملهم، حتى أنَّه لا يجترئ الواحد منهم أن يخالف لواحد من الصحابة، إلاَّ أن يكون قد خالفه صاحب آخر. / ٥/ ٧٢

وقد قال الشافعي رحمة الله عليه في «الرسالة»: «**إنهم فوقنا في كلِّ عقل وعلم، وفضل وسبب يُنال به علم، أو يُدرك به صواب، ورأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا**» أو كما قال رحمة الله عليه.

---

(١) وهو أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، فقيه شافعي، ولد سنة (٢٤٩هـ)وتوفي سنة (٣٠٦هـ).

وأما قوله[١]: «**لو كلف الله**[٢] **رسولاً من الرسل أن يلقي حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم، المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أذهانهم**[٣]» إلى آخر كلامه.

فيقال: لا ريب أنَّ فيما غاب عن المشاهدة أموراً من الغيب، بعضها يمكن التعريف به مطلقاً، وبعضها لا يمكن التعريف به إلاَّ بعد شروط واستعداد، وبعضها لا يمكن التعريف به في الدنيا إلاَّ على وجهٍ مجمل، وبعضها لا يمكن التعريف به في الدنيا بحال، وبعضها لا يمكن مخلوقاً أنْ يعلمه. ولهذا قال تعالى: ﴿فَلَا تَعۡلَمُ نَفۡسٞ مَّآ أُخۡفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعۡيُنٖ﴾ [السجدة:١٧].

وفي الحديث الصحيح عن النبي ﷺ قال: يقول الله تعالى: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر[٤]. فما لا يخطر بالقلوب إذا عرفت به لم تعرفه إلاَّ إذا كان له نظير، وإلاَّ لم يمكن التعريف على وجهه. / ٥/٧٣

وفي الدعاء المشهور: اللهم إني أسألك بكل اسم هو لك سمَّيتَ به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علَّمته أحداً من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك[٥].

---

(١) في الرسالة الأضحوية (ص٤٩)، وسبق ورود هذا النص، (ص١٦) وقابلته هناك على الأضحوية.

(٢) سبق النص من قبل وفيه: ولعمري لو كلف الله (رشاد).

(٣) سبق النص وفيه: أوهامهم (رشاد).

(٤) رواه البخاري (٣٠٧٢)، ومسلم (٢٨٢٤).

(٥) رواه محمد بن فضيل بن غزوان في الدعاء (٦)، والإمام أحمد (١/ ٣٩١،٤٥٢)، وابن أبي شيبة (٢٩٣١٨)، وأبو يعلى (٥٢٩٧)، وابن حبان (٩٧٢)، والشاشي (٢٨٢)، والحارث (١٠٥٧- بغية)، والطبراني في الكبير (١٠٣٥٢)، وفي الدعاء (١٠٣٥)، والبزار (١٩٩٤)، والحاكم (١/ ٦٩٠) من =

فإذا كان من أسمائه ما استأثر بعلمه، لم يعلمه غيره، ذلك وما خصَّ به بعض عباده لم يعلمه غيره.

وفي الحديث الصحيح أنه ﷺ كان يقول في دعائه: لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيتَ على نفسك[١].

وفي حديث الشفاعة: ينفتح عليَّ محامد أحمده بها لا أحسنها الآن[٢]./ ٥/ ٧٤

فإذا كان أعلم الخلق بالله لا يحصي ثناء عليه، فكيف غيره؟! وإذا كان يُفتح عليه في الآخرة بمحامد لم يعرفها في الدنيا، فكيف حال غيره؟

ونذكر في هذا قصة موسى والخضر عليهما السلام ونقر العصفور من البحر[٣].

وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه -فيما ذكره البخاري- حدِّثوا الناس بما يعرفون، ودعوا ما ينكرون، أتحبون أن يُكذَّب الله ورسوله[٤]؟

وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: ما من رجل يحدِّث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنةً لبعضهم[٥]./ ٥/ ٧٥

=حديث القاسم بن عبدالرحمن عن أبيه عن ابن مسعود مرفوعاً وفي سنده ضعف والشيخ ناصر -رحمه الله- يصححه، وقد ناقشه المحقق شعيب الأرناؤوط في تحقيقه للمسند.

(١) رواه مسلم (٤٨٦).

(٢) رواه البخاري (٤٤٣٥)، ومسلم (١٩٤).

(٣) قصة الخضر وموسى صلى الله عليهما وسلم عند مسلم في الصحيح (٢٣٨٠).

(٤) رواه البخاري (١٢٧). (٥) رواه مسلم (٥/ المقدمة).

وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه سأله رجل عن تفسير آية، فقال: (ما يؤمنك أني لو أخبرتك بها لكفرت بها)[١]، وكفرك بها تكذيبك بها. فتبين أنه ليس كل أحد يليق بمعرفة جميع العلوم.

ولهذا قال تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتۡ أَوۡدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا﴾ إلى قوله: ﴿يَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَالَ ۝١٧﴾ [الرعد:١٧]، فإن هذا مثل ضربه الله فشبَّه فيه ما ينزلِّه من السماء من العلم والإيمان بالمطر، وشبَّه القلوب بالأودية، والأودية منها صغار وكبار، فكل وادٍ يسيل بقدره.

فهذا ونحوه حق، ولكن حقائق الأمور التي يدَّعيها هؤلاء الملاحدة، هي في الحقيقة نفي وتعطيل تنكرها القلوب العارفة الذكية، أعظم مما تنكرها قلوب العامة، وكلَّما قوي عقل الرجل وعلمه زاد معرفةً بفسادها، ولهذا لا يستجيب لهم الرجل إلاَّ بقدر نقص عقله ودينه.

وقوله[٢]: «هبك[٣] الكتاب العزيز جاء[٤] على لغة العرب في الاستعارة والمجاز[٥]، فما قولهم في الكتاب العبراني، وهو[٦] من أوله إلى آخره تشبيه صرف؟» إلى آخر كلامه.

---

(١) الطبري (٢٨/ ١٥٣).

(٢) أي ابن سينا في الرسالة الأضحوية، (ص٥٠). وسبق ورود هذا النص (ص١٧)، وقابلته هناك على الأضحوية.

(٣) فيما سبق: «ثم هبك».

(٣) فيما سبق، وفي «الأضحوية»: جائيا.

(٥) فيما سبق، وفي الأضحوية: على لغة العرب وعادة لسانهم في الاستعارة والمجاز.

(٦) فيما سبق: وكله؛ الأضحوية: كله.

فيُقال: هذا من أعظم حجج أهل الإثبات على نفاة الصفات،/ ومن أعظم الحجج على صدق الرسولين العظيمين، وصدق الكتابين الكريمين، اللذين لم يأت من عند الله كتاب أهدى منهما. ٥/ ٧٦

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ مِنۢ بَعْدِ مَآ أَهْلَكْنَا ٱلْقُرُونَ ٱلْأُولَىٰ﴾ [القصص:٤٣] إلى قوله: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلْحَقُّ مِنْ عِندِنَا قَالُوا۟ لَوْلَآ أُوتِىَ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ مُوسَىٰٓ ۚ أَوَلَمْ يَكْفُرُوا۟ بِمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ ۖ قَالُوا۟ سِحْرَانِ تَظَٰهَرَا﴾ إلى قوله: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبٍ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَآ أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٤٩﴾﴾ الآيات [القصص:٤٨-٤٩].

وقال تعالى حكاية عن الجن: ﴿قَالُوا۟ يَٰقَوْمَنَآ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٣٠﴾﴾ [الأحقاف:٣٠].

وقال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ ۖ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ۖ وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓا۟ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴿٩١﴾ وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ۚ﴾ [الأنعام:٩١-٩٢].

وقال تعالى: ﴿ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ تَمَامًا عَلَى ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٤﴾ وَهَٰذَا / كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٥٥﴾﴾ [الأنعام:١٥٤-١٥٥]. فقد قرن الله تعالى بين الكتابين العربي والعبري في غير موضع. ٥/ ٧٧

ومن المعلوم أنَّ موسى كان قبل محمد صلوات الله عليهما وسلامه، ولم يأخذ عنه شيئاً، وكل من عرف حال محمد ﷺ يعلم أنَّه لم يأخذ عن أهل الكتاب شيئاً، فإذا أخبر هذا بمثل ما أخبر به هذا عن مرسل واحد من غير تواطؤ ولا تشاعر فيما يمتنع في

العادة التوافق فيه من غير تواطؤ، كان هذا مما يدلُّ على صدق كلٍّ من الرسولين في أصل الرسالة، وعلى صدق خبر كلٍ من الرسولين فيما أخبر به من صفات ربه، إذ كان كل منهما أخبر بمثل ما أخبر به الآخر. وهب أنَّ بعض ألفاظ أحد الكتابين قد يحرِّفها المحرِّف، فالكتاب الآخر المصدِّق له يبطل ذلك التحريف، ويبين أنَّ المقصود واحد.

وما ذكره من امتناع التحريف على كليَّة الكتاب العبري حقّ كما قال، ويبين ذلك أنَّ النبي ﷺ بيَّن من تحريف أهل الكتاب ما شاء الله، وذمّهم على ما وصفوا الله تعالى به من النقائص، كقولهم: إن الله فقير، وإن الله بخيل، وإنه تعب لما خلق/ السموات والأرض فاستراح، فقال تعالى: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾﴾ [ق:٣٨]. ٥/ ٧٨

فلو كان ما في التوراة من إثبات الصفات ممّا بدَّلوه وافتروه، لكان إنكار هذا من أعظم الواجبات، ولكان الرسول يعيبهم بما ينكره النفاة من التشبيه والتجسيم، وأمثال هذه العبارات، فلمَّا كان الرسول العربي مقرِّراً لما في التوراة من الصفات ومخبراً بمثل ما في التوراة، كان ذلك من أعظم دليل على أنَّ ما في التوراة من الصفات التي أخبر بها الرسول العربي أيضاً، ليس مما كذَّبه أهل الكتاب[1].

وفي الصحيحين عن عبد الله بن مسعود أنَّ حبْراً من اليهود لمّا أخبر النبيّ ﷺ أن الله يوم القيامة يُمسك السماوات على أصبع والأرضين على أصبع، والجبال على أصبع، والشجر

---

(١) بعد كلمة «الكتاب» توجد إشارة إلى الهامش في نسخة (هـ) حيث كتب ما يلي: «فإثبات الصفات أخبرت به الرسل أكثر مما أخبرت بالمعاد، فالتوراة مملوءة من الصفات وليس المعاد فيها كذلك حتى قيل: ليس فيها ذكر المعاد، وأعظم آية في القرآن آية الكرسي المتضمنة لذلك، وقوله ﷺ لأبي بن كعب: ليهنك العلم أبا المنذر» (رشاد).

والثرى على أصبع، وسائر الخلق على أصبع، ثمَّ يهزّهن، ثمَّ يقول: أنا الملك، أنا الملك - ضحك رسول الله ﷺ تعجباً وتصديقا لقول الحبر، ثم قرأ قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ﴾ [الزمر:٦٧].

وهذا الحديث رواه من هو من أعلم الصحابة وأعظمهم اختصاصاً/ بالنبي ﷺ: ٥/ ٧٩ عبد الله بن مسعود، ورواه عنه وعن أصحابه من هو من أجلّ التابعين وأتباع التابعين قدراً، ورواه أيضاً عبد الله بن عباس الذي هو أعلم الصحابة في زمانه، وأصحاب ابن مسعود وابن عباس من أعظم التابعين علماً وقدراً عند الأمة[1].

وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ، وفيهما أيضاً من حديث ابن عمر في تفسير هذه الآية: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾ [الزمر:٦٧] ما يناسب هذا الحديث،/ ويوافق قول أهل الإثبات، ويبين أنَّ النبي ﷺ لم يكن ينكر على أهل الكتاب ٥/ ٨٠ ما يخبرون به من الصفات التي تسميها النفاة تجسيماً وتشبيها، وإنما أنكر عليهم ما وصفوا الله تعالى به من النقائص والعيوب.

ولهذا لم يُنقل عن أحدٍ من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين أنهم ذمّوا أهل الكتاب بما يذمهم به نفاة الصفات، ولا يذكرون لفظ «التجسيم» ونحوه من الألفاظ التي أحدثها المحدثون: لا بمدح ولا ذم، ولا يقولون ما تقوله النفاة: إنَّ التوراة فيها تشبيه، كما قال ابن سينا: «الكتاب العبراني كلُّه من أوله إلى آخره تشبيه صرف».

(١) رواه البخاري (٧٠٧٥، ٤٥٣٣، ٦٩٧٩، ٦٩٧٨)، ومسلم (٢٧٨٦) عن ابن مسعود.

فإنه يُقال له: ما تعني بقولك: إنَّه تشبيه، أتعني أنه متضمن للإخبار بأن صفات الرب مثل صفات العباد، أو متضمن لإثبات الصفات التي يوصف الخلق بها هو بالنسبة إليهم كتلك الصفات بالنسبة إلى الله؟

فإن أردت الأول، فهذا كذب على التوراة، فليس فيها الإخبار بأن صفات الله كصفات عباده، بل فيها نفي التمثيل بالله.

وإن أردت الثاني، فهذا أمر لا بدّ منه لك ولكل أحد، فإنَّك وأمثالك تقولون: إنَّ الله موجود، مع قولكم: إن الموجود ينقسم إلى واجب وممكن، وتقولون: إنه عقل وعاقل ومعقول، مع قولكم: إن اسم العقل يقع على العقول العشرة، وتقولون: إنَّه علة للعالم، مع/ قولكم: إن العلة تنقسم إلى واجب وممكن، وقديم ومحدث، وتقولون: إنَّ له عناية، ٥/ ٨١ مع أنَّ لفظ «العناية» يُقال على صفات العباد، وتقولون: إنَّه مبدأ ومبدِع ونحو ذلك من العبارات التي تسمُّون بها غيره، فإنكم تطلقون اسم المبادئ على العقول، وتطلقون الإبداع على العقول، وتقولون: إنَّ كل عقل أبدع ما دونه، والعقل العاشر أبدَع ما تحت فلك القمر، وتقولون: إنَّه موجب بالذات مع أنَّ لفظ الإيجاب يطلق على غيره.

ويقولون: إنَّه عاشق ومعشوق وعشق، مع أنَّ لفظ العشق فيه من التشبيه واحتمال النقص ما لا يخفي على عاقل، وليس في الكتب الإلهية تسميته بعقل ولا عاشق ولا معقول ولا معشوق.

ويقولون أيضاً: إنه يلتذ ويبتهج، ولفظ «اللذة» فيها من التشبيه واحتمال النقص ما لا يخفى على عاقل، ويقولون: إنَّه مدرَك وأنَّ اللذة أفضل إدراك لأفضل مدرَك، فيسمُّونه مدرِكا ومدرَكا.

ثم أعجب من هذا كله أنكم تقولون: الفلسفة هي التشبه بالإله على قدر الطاقة، ومن هنا دخل من وافقكم في إثبات تشبه العبد بالرب، في الذات والصفات والأفعال، كصاحب الكتب المضنون بها على غير أهلها، ومن مشى خلفه من القائلين بالوحدة المطلقة/ والاتحاد، وقالوا: إنَّ الإنسان مثل الله، وأنَّ قوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى:١١] المراد أنَّه ليس كالإنسان الذي هو مثل الله شيء، ويقولون: إنَّ الفلك إنما يتحرك تشبهاً بما فوقه، فيجعلون العبد قادراً على أن يتشبه بالله، وأنَّ الفلك يتشبه بالله، أو يتشبه بالعقل المشبَّه لله. ٥/ ٨٢

فإذا كان في التوراة: إنا سنخلق بشراً على صورتنا يشبهنا، أو نحو هذا، فغايته أن يكون الله خالقاً لمن يشبهه بوجهٍ. وأنتم قد جعلتم العبد قادراً على أن يتشبه بالله بوجهٍ، فإن كان التشبُّه بالله باطلاً من كلِّ وجه، ولا يمكن الموجود أنْ يشبهه بوجهٍ منَ الوجوه، فتشبيهكم أنكر من تشبيه أهل الكتاب، لأنكم جعلتم العبد قادراً على أن يتشبَّه بالرب، وأولئك أخبروا عن الرَّب أنه قادر على أن يخلق ما يشبهه.

فكان في قولكم إثبات التشبيه وجعله مقدوراً للعبد، وأولئك مع إثبات التشبيه إنما جعلوه مقدوراً للربّ، فأي الفريقين أحقُّ بالذم والملام؟ أنتم أم أهل الكتاب؟ إنْ كان مثل هذا التشبيه منكراً من القول وزورا، وإن لم يكن منكراً من القول وزورا، فأهل الكتاب أقوم منكم، لأنهم تبعوا ألفاظ النصوص الإلهية، التي أثبتت ما أثبتت مقدوراً لرب البريّة، وأنتم ابتدعتم ما ابتدعتم بغير سلطان من الله.

وأيضاً فيُقال: إنَّه ما من موجودين إلاَّ بينهما قدر مشترك وقدر مميز، فإنهما لا بدَّ أن يشتركا في أنهما موجودان ثابتان حاصلان، وأن/ كلا منهما له حقيقة: هي ذاته ونفسه وماهيته، حتى لو كان الموجودان مختلفين اختلافاً ظاهراً كالسواد والبياض، فلا بدَّ أن ٥/ ٨٣

يشتركا في مسمى الوجود والحقيقة ونحو ذلك، بل وفيما هو أخص من ذلك، مثل كون كلٍّ منهما لوناً وعرضاً وقائماً بغيره ونحو ذلك، وهما مع هذا مختلفان.

وإذا كان بين كل موجودين جامع وفارق، فمعلوم أنَّ الله تعالى ليس كمثله شئ: لا في ذاته، ولا صفاته، ولا أفعاله، فلا يجوز أن يثبت له شيء من خصائص المخلوقين ولا يُمثَّل بها، ولا أن يثبت لشيء من الموجودات مثل شيء من صفاته، ولا مشابهة في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيرا.

وإذا كان المثل هو الموافق لغيره فيما يجب ويجوز ويمتنع، فهو سبحانه لا يشاركه شيء فيما يجب له ويمتنع عليه ويجوز له، وإذا أُخذ القدر المطلق الذي يتفق فيه الخالق والمخلوق مثل: مسمى الوجود، والحقيقة، والعالم والقادر، ونحو ذلك -فهذا لا يكون إلاَّ في الأذهان لا في الأعيان. والمخلوق لا يشارك مخلوقاً في شيء من صفاته، فكيف يكون للخالق شريك في ذلك؟ لكن المخلوق قد يكون له من يماثله في صفاته، والله تعالى لا مثل له أصلا، والقدر المشترك المطلق كالوجود والعلم والحقيقة ونحو ذلك، لا يلزمه شيء من صفات النقص الممتنعة على الله تعالى، فما وجب للقدر المطلق المشترك، لا نقص فيه ولا عيب، وما نُفي عنه فلا كمال فيه، وما جاز له فلا محذور في جوازه./ ٥/ ٨٤

وأما ما يتقدّس الرب تعالى ويتنزه عنه من النقائص والآفات فهي ليست من لوازم ما نختص به، ولا من لوازم القدر المشترك الكلي المطلق أصلا، بل هي من خصائص المخلوقات الناقصة، والله تعالى منزه عن كل نقص وعيب، وهذه معاني شريفة بُسطت في غير هذا الموضع.

وما يذكره هؤلاء من تعظيم علوم الأسرار، والأمر بكتمانها عن الجمهور، وقصور الجمهور عن إدراك حقائقها، هو كلام مجمل يقوله الصديق والزنديق.

والمخالفون من نفاة الصفات الخبرية، أو نفي الأوامر الشرعية، من المتفلسفة ومن دخل معهم من متصوفة النفاة ونحوهم، يشيرون إلى ذلك ويحملون ما يُروى من الآثار الصحيحة والسقيمة على ذلك، فالأثر المروي: إن من العلم كهيئة المكنون لا يعرفه إلاَّ أهل العلم بالله، فإذا ذكروه لم ينكره إلاَّ أهل الغرَّة بالله تعالى. وهذا الحديث، وإن لم يكن له إسناد صحيح، فقد ذكره شيخ الإسلام أبو إسماعيل الهروي، وأبو حامد الغزالي وغيرهما[1]../ ٥/ ٨٥

لكن ذكر شيخ الإسلام عن شيخه يحيى بن عمَّار أنَّ من هذا أحاديث الصفات الموافقة لقول أهل الإثبات.

وأبو حامد قد يحمل هذا -إذا تفلسف- على ما يوافق أقوال الفلاسفة النفاة.

وكذلك ما في البخاري عن عليّ: حدّثوا الناس بما يعرفون، ودعوا ما ينكرون، أتحبون أن يكذَّب الله ورسوله[2]؟ وقد حمله ابن رشد الحفيد على أقوال الفلاسفة

---

(١) ذكر الغزالي هذا الحديث في أول كتابه الإحياء (١/ ٣٥) ط. لجنة نشر الثقافة الإسلامية. القاهرة (١٣٥٦) وصيغته هناك هي: «إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا أهل المعرفة بالله تعالى، فإذا نطقوا به لم يجهله إلا أهل الاغترار بالله تعالى، فلا تحقروا عالماً آتاه الله تعالى علماً منه، فإن الله عز وجل لم يحقره إذ آتاه إياه». وعقب عليه الحافظ العراقي في تعليقه في نفس الصفحة بقوله: «الحديث: أبو عبدالرحمن السلمي في الأربعين له في التصوف من حديث أبي هريرة بإسناد ضعيف» (رشاد).

(٢) سبق هذا الأثر من قبل (٥/ ٧٥) وذكرت هناك (ت٢) أنه ورد في كتاب العلم من صحيح البخاري، ونص الأثر فيه: «حدثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يكذب الله ورسوله؟ وقال ابن حجر في فتح الباري (١/ ٢٢٥) ط. السلفية: «.. وزاد آدم ابن أبي إياس في كتاب العلم له عن عبدالله بن داود عن معروف في آخره «ودعوا ما ينكرون» أي يشتبه عليهم فهمه، وكذا رواه أبو نعيم في المستخرج. وفيه دليل على أن المتشابه لا ينبغي أن يذكر عند العامة. ومثله قوله ابن مسعود: ما أنت محدثاً قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلاَّ كان لبعضهم فتنة، رواه مسلم» (رشاد).

الباطنية النفاة. ومن المعلوم أنَّ أقوال النفاة لا توجد في كلام الله ورسوله، وإنما الموجود في كلام الله ورسوله أقوال أهل الإثبات، فإذا حدَّث المحدِّث بها من لا يحملها عقله أفضى إلى تكذيب الله ورسوله.

والأمور الباطنة فيها إجمال، فالملاحدة يدَّعون الباطن المخالف للظاهر، وأمَّا أهل الإيمان فالباطن الحقُّ عندهم موافق للظاهر الحق، فما في بواطنهم من المعارف والأحوال وتحقيق التوحيد ومقامات أهل العرفان، موافق لما جاء به الكتاب والرسول، يزدادُ صاحبها بأخبار الأنبياء إيماناً، بخلاف الملاحدة كلما أمعن الواحد منهم فيه بَعُدَ عن الله ورسوله. / ٥/٨٦

وقول ابن سينا هو[1]: «**الإقرار بالصانع مقدَّساً عن الكم، والكيف، والأين، ومتى، والوضع، والتغير حتى يصير الاعتقاد أنَّه ذات واحدة، لا يمكن أن يكون له شريك في النوع، أو يكون له جزء وجودي كَمّيّ أو معنويّ..**» إلى آخره.

فكلامه هذا يتوهَّم الجاهل أنَّه تعظيم لله تعالى، ومرادُه أنَّه ليس لله علم، ولا قدرة، ولا إرادة، ولا كلام، ولا محبة، وأنَّه لا يُرى، ولا يباين المخلوقات.

قلت: وقد تكلمنا على هذا وعلى ثبوت الكليات في الخارج التي ذكرها في «إشاراته» وشرحها شارحو إشاراته، كالرازي والطوسي وابن كمونه اليهودي[2] وأمثالهم، فإنَّه ذكر دليل توحيدهم وقدَّم قبله مقدمات.

---

(١) في الرسالة الأضحوية، (ص٤٤)، وسبق هذا النص مع مقابلته في (ص١١).

(٢) سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمونه الإسرائيلي (عز الدولة) المتوفى سنة (٦٧٦)، كيميائي وفيلسوف ومنطقي وأديب، من مؤلفاته شرح الإشارات لابن سينا وشرح تلويحات السهروردي وتنقيح الأبحاث في البحث في الملل الثلاث. أنظر عنه: الأعلام (٣/ ١٣٩)؛ معجم المؤلفين لعمر كحالة (٢/ ٢١٤) (رشاد).

قال في «الإشارات»[١]: «كل أشياء تختلف بأعيانها وتتفق في أمر مقوِّم لها: فإمَّا أن يكون ما تتفق فيه لازماً من لوازم ما تختلف فيه[٢]، / فيكون للمختلفات لازم ٥/ ٨٧ واحد، وهذا غير منكر. وإمَّا أن يكون ما تختلف فيه لازماً لما تتفق فيه، فيكون الذي يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً، وهذا منكر. وإمَّا أن يكون ما تتفق فيه عارضاً عرض لما تختلف فيه، وهذا غير منكر. وإمَّا أن يكون ما تختلف فيه عارضاً عرض لما تتفق فيه، وهذا أيضاً غير منكر».

قال الشارحون لكلامه: كل شيئين فلا بد أن يكونا متخالفين في هويتهما وتشخّصهما، لأن تشخّص هذا لو كان حاصلاً لذاك، لكان هذا ذاك لا غيره، والأشياء قد تكون متوافقة في شيء من المقومات، كالأشخاص الداخلة تحت نوع واحد، والأنواع الداخلة تحت جنس، وقد لا تكون متوافقة في شيء من المقوِّمات، كالأجناس العالية، فإنها لا تكون متوافقة في شيء من المقومات، وإن كانت ربما توافقت في شيء من الصفات العرضية.

وإذا كان كذلك، فإذا اتفقت في أمر مقوِّم لها، كان ما به الاختلاف مغايراً لما به الاشتراك لا محالة، فتكون هويّة كل واحد منهما مركبة مما به شارك الآخر، ومما به امتاز عن الآخر، وعند ذلك فإمَّا أن يكون ما به الاشتراك لازماً لما به الاختلاف أو بالعكس، أو يكون ما به الاشتراك عارضا لما به الاختلاف أو بالعكس.

---

(١) الإشارات والتنبيهات لابن سينا، (٤،٣/ ٤٥٦-٤٥٧) (رشاد).

(٢) فيه: ساقطة من (هـ) وزدتها من الإشارات (ص٤٥٧).

فأما الأول فهو غير منكر، كفصول الأنواع الداخلة تحت جنس، فإنَّ طبيعة ذلك الجنس لازمة لطبائع تلك الفصول، وكالوجود / والوحدة اللازمين للمقولات، والتماثل والاختلاف والتضاد والتغاير اللوازم للحقائق الكثيرة المختلفة، فإنَّ السواد والبياض وإن كانا مختلفين، لكنهما مشتركان في كون كلٍّ منهما ضدَّ الآخر.

٥/٨٨

وأما الثاني وهو كون ما به الاختلاف لازماً لما به الاشتراك فهو محال، كالناطق مع الحيوان لو كان لازماً له لكان كلُّ حيوان ناطقاً.

وأمَّا الثالث والرابع فهما جائزان.

قلت: وهذا الكلام مبني على أصول سلَّمها لهم من لم يفهمها، مثل كلامهم في الفرق بين الذاتيات المقوِّمة والعرضية اللازمة، وكلامهم في تركُّب الأنواع من الأجناس والفصول ونحو ذلك.

ونحن نبيّن ما يُعرف الحق به. فنقول: معلوم أنَّ هذا الإنسان يشابه غيره في الإنسانية، ويشابه سائر الحيوانات في الحيوانية، وهذا معنى قولهم: متفقان في مسمى الإنسانية أو الحيوانية، أو يشتركان في ذلك، لكن نفس إنسانيته التي تخصه وحيوانيته التي تخصه، لم يشركه فيها غيره أصلاً، وإن كان قد ماثله فيها وشابهه، فمشابهة الشيء الشيءَ ومماثلته لا تقتضي أن يكون عين أحدهما يشاركه الآخر فيها، أو في شيء من صفاتها القائمة بها، فزيد المعيَّن ليس فيه شيءٌ من غيره أصلا، ولا في شيء من صفاته القائمة به.

فقول القائل: اشتركا في الإنسانية أو اتفقا فيها، ونحو ذلك، فيه إجمال، فإنَّ الاشتراك يُراد به الاشتراك في الأمور الموجودة في الخارج، / كاشتراك الشركاء في العقار، بحيث يكون لهذا بعضه ولهذا بعضه، مشاعاً أو مقسوماً، وإذا اقتسما ذلك كان لهذا بعضه ولهذا بعضه، والمقسوم لا يصدق على كل من القسمين ولا يعمهما، فهذا اشتراك في الكلّ وقسمة للكل إلى أجزائه، كالقسمة التي ذكرها الفقهاء في كتبهم، وقسمة النبي ﷺ الغنائم والمواريث. ومنه انقسام الكلام إلى اسم وفعل وحرف. ٨٩/٥

ومعلوم أنَّ اشتراك الأعيان في النوع أو الجنس، وانقسام الأجناس إلى الأنواع والأشخاص ليس من هذا، فإنَّ هذا قسمة الكلي إلى جزيئاته، واشتراك الجزئيات في كلي يتناولها، فالكليات لا توجد في الخارج كليات، فلا توجد إلاَّ مشخَّصة معينة.

وإذا قال القائل: الكلي الطبيعي موجود في الخارج، وهو المطلق لا بشرط كالإنسان من حيث هو هو، والحيوان من حيث هو هو، فإن أراد بذلك أنَّه يوجد ما يصدق عليه المعنى الذي يُقال له إذا كان في الذهن كليًّا، مثل أن يوجد الشخص الذي يُقال له إنسان وحيوان وجسم ونحو ذلك فقد صدق، وإنْ أراد أنَّه يوجد الكلِّي كلياً فقد أخطأ، فإنَّ الكلي لا يمنع تصوره من وقوع / الشركة فيه، والمعين يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، فكيف يكون ذاك جزءاً من هذا، منحصراً في هذا؟ وهو يصلح لأن يدخل فيه من الأعيان أضعاف هذا؟ وكيف يكون الكبير جزءاً من القليل، والعظيم جزءاً من الصغير؟ ٩٠/٥

ولا ريب أنَّ الذهن يتصور إنساناً مطلقا، لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، فيكون كلياً في التصور والذهن، فإذا وجد فلا يُوجد إلاَّ معينا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه.

فمن أراد بقوله: «**الكلي يوجد في الأعيان، ما يُراد بوجود الصور الذهنية في الخارج**، مثل قول القائل: ما كان في نفسي فقد حصل ولله الحمد، وما كان في نفسي فقد فعله زيد، ونحو ذلك، فإن أول الفكرة آخر العمل. والإنسان يتصور في نفسه أشياء ثم يفعل ما تصوره، ولا يريد بذلك أن نفس الصورة الذهنية التي تصورها وقصدها وُجدت في الخارج بعينها، ولكن وجد في الخارج ما هو مطابق لها موافق لها.

وقد يُقال: إنَّ هذا هو هذا، كما يُقال للمكتوب إنه الملفوظ، وللملفوظ إنَّه المعلوم، وللمعلوم إنه الموجود، فإنَّ الأشياء لها وجود في الأعيان ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان ووجود في البيان: وجود عيني وعلمي ولفظي ورسمي، فإذا كُتب اسم «زيد» وقيل إنَّ هذا هو زيد، لم يُرد بذلك أن الخط هو الصوت، ولا أنَّ الصوت هو العلم، ولا أنَّ العلم هو الشخص المعيّن، بل الناس يعلمون أن القائل إذا قال: هذا هو زيد، فالمراد هذا المكتوب اسمه زيد، ونظائر هذا كثيرة.

فإذا قيل: إنَّ الكلي وُجد في الخارج بهذا الاعتبار فهو صحيح، لأنَّ الكلي يتصوره الذهن مطلقاً غير مشروط بشرط، فيوجد في الخارج ما يطابقه، بمعنى أنَّه يصدق عليه المطلق الذي لا يُشترط فيه شرط، إذا قيل: هذا حيوان، هذا إنسان، لكن إذا صدق عليه المطلَق لا بشرط لم يلزم أنْ يكون قد وُجد المطلق مطلقاً لا بشرط، فإن صدقه عليه / ٥/٩١ يقتضي أن يكون صفة له ومحمولاً عليه، وهذا عين التقييد والتخصيص.

وهذا كما إذا قلنا: هذا حيوان، هذا جسم، لم يلزم من ذلك أن يكون قد وُجد حيوان مطلق، فضلاً عن أن يكون إنساناً أو فرساً أو نحو ذلك من الأنواع، أو جسم معين مجرَّد عن أن يكون معيَّناً من الأجسام المعيَّنة.

وقول القائل: «**المطلق لا بشرط**» ينفي اشتراط الإطلاق، فإن ذلك هو المطلق بشرط الإطلاق، وذاك ليس بموجود في الخارج، بلا نزاع من هؤلاء المنطقيين أتباع أرسطو - فإنَّ المنطق اليوناني يُضاف إليه - ولهذا لا يذكرون فيه نزاعاً، وإنما يثبته في الخارج أصحاب أفلاطون، وإذا لم يكن الإطلاق شرطاً فيه، لم يمتنع اقتران القيد به، فيكون وجوده مقيَّداً، وإذا كان وجوده مقيداً امتنع أن يكون مطلقاً، فإنَّ الإطلاق ينافي التقييد.

وإن قلت: المقيّد يدخل في المطلق بلا شرط.

قلت: وإذا دخل فيه كان هو إياه في الذات، مغايراً له في الصفات. كما إذا قلت: الناطق حيوان، لم يكن هناك جوهران: أحدهما مطلق، والآخر مقيد.

وهذا أمر يشهد به الحس، ولا ينازع فيه من تصوَّره، فليس في الموجودات المعيَّنة إلاَّ صفاتها المعيَّنة القائمة بها، وكل ذلك مشخَّص / معيّن، وما ثمَّ إلاَّ عين قائمة بنفسها، ٥/ ٩٢ سواء سُميت جوهراً، أو جسما، أو غير ذلك، أو صفة لها: سواء سُمِّيت عرضاً أو لم تسم بذلك.

والمقصود أنَّ الشيئين إذا اتفقا واشتركا في شيء، كالإنسانية والحيوانية، واختلفا وامتاز كل منهما عن الآخر بشيء كتعيّنه وتخصصه، فكلّ ما اتفقا فيه واختلفا فيه يمكن أخذه مطلقاً ومعيّنا، فإذا أُخذ معيناً لم يكن واحد منهما شارك الآخر ووافقه في ما تعيّن فيه، وإذا أُخذ مطلقاً أو كلياًّ، كان كل منهما قد شارك الآخر ووافقه في الكلِّي المطلق الذي يصدق عليهما، ولكن الكليات في الأذهان، وليس في الأعيان إلاَّ ما هو معيّن مختص.

لكن بين المعيَّنات تشابه واختلاف وتضاد. **فإذا قيل**: هذا الإنسان يشارك هذا في الإنسانية ويمتاز عنه بالتعيّن.

قيل له: يشاركه في إنسانيته التي تخصّه أو في مطلق الإنسانية؟ فالأول باطل ومخالف لقوله: ويمتاز عنه بالتعيين، وإن أراد الثاني **قيل له**: وكذلك التعيّن، فإنَّه يشاركه في مطلق التعيّن، فلكل منهما تعيّن يخصه، ويشتركان في مطلق التعيّن، كما قلنا في الإنسانية.

فقول هؤلاء: كلُّ أشياء تختلف بأعيانها وتتفق في أمر مقوِّم لها، فإمَّا أن يكون ما تتفق فيه لازماً لما تختلف فيه أو ملزوماً له أو عارضاً له أو معروضاً له. فالأول والثالث والرابع جائز، والثاني يمتنع. / ٥/٩٣

يُقال لهم: الأشياء المعينة كالإنسانين والموجودين -سواء قُدِّرا واجبين أو ممكنين، أو قُدِّر أحدهما كذلك- لم تتفق في أمر هو بعينه في هذا وفي هذا، سواءً سمِّي مقوِّما أو لم يسم، فهذا الإنسان لم يوافق هذا في نفس إنسانيته، وإنما وافقه في إنسانية مطلقة، وتلك المطلقة يمتنع أن تقوم بالمعيَّن، فالتي وافقه فيها يمتنع أن تكون بعينها موجودة في الخارج، فضلاً عن أن تكون مقوِّمة لشيءٍ من الأشياء، والأشياء المعيَّنة لا تقوَّم بها، ولا يقوِّمها إلاَّ ما هو مختصّ بها، لا يشركها فيه غيره.

فهذا الإنسان المعيَّن لا يقوِّمه ولا يقوَّم به، ولا يلزمه ولا يعرض له قط إلاَّ ما هو مختصّ به، سواء كان جوهراً أو عرضا، كما أنَّ يده ورجله وروحه ورأسه مختصة به، فما يقوَّم ببدنه ونفسه من الحياة والنطق والحسّ والحركة والجسمية وغير ذلك، كلُّ ذلك مختص به، ليس بقائم بغيره.

فليتدبر العاقل اللبيب هذا المكان الذي حصل بسبب الضلال فيه من فساد العقول والأديان ما لا يعلمه إلاَّ الله سبحانه وتعالى.

وباشتباه هذا اشتبه الأمر على هؤلاء المنطقيين، وعلى من قلَّدهم واتبعهم، فضلُّوا في العقليات المنطقيات والإلهيات ضلالاً بعيداً، / وجعلوا الصور الذهنية الخيالية حقائق ٥/٩٤

موجودة في الخارج، حتى آل بهم الأمر إلى أن جعلوا لواجب الوجود الخالق للسموات والأرض ربِّ العالمين وجوداً مطلقاً موجوداً في أذهانهم، وعرضاً ثابتاً في نفوسهم، ليس له حقيقة في الخارج، ولا وجود، ولا ثبوت، ويقولون: وجودَه معقول لا محسوس، وإنَّما هو معقول في عقولهم، كما يعقلون الكليات الثابتة في العقول، فالوجود المطلق: كالحيوان المطلق، والإنسان المطلق، والجسم المطلق، والشمس المطلقة، والقمر المطلق، والفلك المطلق ونحو ذلك ممَّا لا يكون إلاَّ في الأذهان لا في الأعيان.

وهذا هو نهاية التوحيد، الذي زعموا أن الرُّسل جاءت به ولا ريب أنَّ أقل أتباع الرسل أصح وأكمل عقلاً من أن يجعل هذا ثابتاً في الوجود الخارج، فضلاً عن أن يجعله ربَّ العالمين، مالك يوم الدين، سبحانه وتعالى عمَّا يقول الظالمون علواً كبيرا!

وقوله[1]: «إما أن يكون المتفق لازماً أو ملزوماً أو عارضاً أو معروضاً».

فيقال: ما سميته متفقاً ومشتركاً، هو وما جعلته مختلفاً مميّزاً لازماً له / وملزوماً، ٥/ ٩٥ يشتركان في العموم والخصوص والإطلاق والتعيين، فالاشتراك والامتياز والاتفاق والاختلاف إذا أخذته باعتبار الذهن والخارج، فكل شيئين اشتركا في أمرٍ، فذلك المشترك هو في الذهن، وكلّ منهما هو في الخارج متميز، فالحيوانان المشتركان في الحيوانية هما مشتركان في الحيوانية المطلقة، ويمتاز أحدهما عن الآخر بالحيوانية الموجودة التي تخصّه، كما يشترك الناطقان في الناطقية المطلقة، ويمتاز أحدهما عن الآخر بالناطقية التي تخصُّه.

---

(١) أي ابن سينا في الإشارات والتنبيهات (٣،٤/ ٤٥٦-٤٥٧) وسبق ورود هذا النص ومقابلته على الإشارات، (ص٨٧-٨٨).

وأمَّا الأمور الموجودة في الخارج فبينها تشابه وتماثل، واختلاف وتضاد، ليس فيها شيء يشارك شيئاً، لا في ذاته ولا في صفة من صفاته.

فقولهم في القسم الأول: **هو مثل فصول الأنواع الداخلة تحت جنس واحد، فإنَّ طبيعة ذلك الجنس لازمة لطبائع الفصول، كالوجود والوحدة، والتماثل والاختلاف، والتضاد والتغاير، اللوازم للحقائق الكثيرة.**

يُقال لهم: فصول الأنواع: كالناطقية والصاهلية ونحوهما، التي هي فصول أنواع الحيوان: كالفرس والإنسان وغيرهما مما يدخل تحتَ جنس الحيوان، إذا قيل: طبيعة الجنس -وهو الحيوان- لازمة / لطبائع هذه الفصول، كما هو لازم لهذه الأنواع، فإذا أخذت عين اللازم والملزوم في الخارج، كان التلازم من الطرفين، يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر، ومن انتفائه انتفاؤه، فلا يُقال: إنَّ أحدهما أعم من الآخر ولا أخص. ٩٦/٥

وإذا قيل: إنهما يشتركان في الحيوانية، وكل منهما متميّز عن الآخر بالناطقية والصاهلية، فكلٌّ من هذه الموجودات متميّز عن غيره بحيوانيته، كما هو متميز بناطقيته وصاهليته، ونوع الناطقية لا يميّز معيَّنا عن معيَّن، وإنما يميِّز نوعاً عن نوع، والأنواع إنما هي في الأذهان لا في الأعيان، فإن الحيوان إذا لزم الناطق والصاهل، فنفس الحيوان الذي يُقال إنَّه في الصاهل ليس هو نفس الحيوان الذي في الناطق، ولكن يشابهه، بل الحيوان هو نفس الصاهل ونفس الناطق ليس الحيوان فيه.

وهم قد يقولون: إنَّ في الناطق والصاهل حيواناً وهذا غلط، فإنَّ الحيوان هو الموصوف بأنَّه صاهل وأنَّه ناطق، وليس في الجوهر المعين جوهر آخر: لا مطلقاً ولا

معيناً، بل هو جوهر واحد موصوف بهذا وبهذا، بل وهذا الصاهل المعيَّن هو حيوان، وليس هو هذا الصاهل المعيّن الذي هو حيوان، فضلاً عن أن يكون هذا الناطق المعيّن. / ٥/٩٧

ولو قيل: إنَّ هذا الصاهل المعيّن فيه حيوان، فليس الحيوان الذي فيه هو الحيوان الذي فيه الصاهل المعيّن، فكيف بما في الناطق وأمثاله؟

وإذا أراد أنَّ الطبيعة العامة أو المطلقة أو الكلية لازمة لهذه الطبائع الخاصة، فالمعنى الصحيح: أن هذا المعنى الذي يوجد في الذهن عاماً مطلقاً كليا، والذي يوجد أعيانه في الخارج أكثر من أعيان الطبيعة الخاصة هو لازم للطبيعة الخاصة، فحيث كان ناطقٌ أو صاهلٌ، كان هناك ما هو حيوان، وليس إذا كان حيوان يلزم أن يكون هناك ناطق أو صاهل.

وهنا كلام ليس هذا موضعه: وهو أنَّ الحيوانية التي للإنسان مثلاً، هي مماثلة للتي للفرس مخالفة لها، فهؤلاء يقولون: هي مماثلة، والمختلفات يلزمها أمور متماثلة، وغيرهم يقولون: بل لوازم المختلفات مختلفة، وليست الحيوانية التي في هذا النوع مثل الحيوانية التي في النوع الآخر.

وهذا نظير اختلافهم في الحكم الواحد بالنوع: هل يجوز تعليله بعلتين مختلفتين؟ فمن قال بالأول جوز ذلك.

ومن قال بالثاني منع ذلك، وقال: اختلاف العلل يقتضي / اختلاف الأحكام، ٥/٩٨ ويجيبون عن قول من يقول: إنَّ المِلك نوع واحد، وهو يُستفاد بالبيع والإرث والاتهاب[1] ونحو ذلك -بأن المِلك أنواع مختلفة، وليس هذا مثل هذا، وإن اشتركا في كثير من الأحكام، وكذلك حِلّ الدم الثابت بالردة والقتل والزنا.

---

(١) في لسان العرب: «والاتهاب قبول الهبة» (رشاد).

وقد عورضوا بنقض الوضوء الثابت بأسباب مختلفة، فأجابوا بأنَّه قد يختلف الحكم بالقوة والضعف.

وهذا الآن كلام في تماثل الأحكام والعلل المختلفة وتماثل لوازم الأنواع المختلفة، وأمَّا كون هذا المعيّن ليس هو هذا المعيّن، فهذا ممّا لا نزاع فيه.

والمقصود هنا أنَّ المتفقات في أمرٍ من الأمور، إذا قيل: إنَّ ما به الاشتراك لازم لما به الامتياز، فما اشتركا فيه لا يفارق ما به الامتياز من جهة كونه مشتركاً، ولا يوجد معه، فضلاً عن أن يلزمه، إذ الاشتراك إنما هو فيه إذا كان في الذهن، وهو من هذه الجهة لا يُوجد في الخارج، ولكن الوصف الذي يُقال إنهما تشاركا فيه، معناه أنه يُوجد لهذا معيّنا، ويوجد لهذا من نوعه آخر معيّن، والمعيّن لا اشتراك فيه، فلا يُظن أنَّه وُجد في الخارج ما اشتركا فيه في الخارج، وإن كان مشتركاً فيه في الذهن. / ٥/٩٩

واعتبر عموم المعاني والاشتراك فيها، بعموم الألفاظ والاشتراك فيها، فإذا قلت: لفظ «إنسان» يشترك فيه هذا وهذا ويعمها، ولفظ «حيوان» يشترك فيه أكثر ممّا يشترك في لفظ «إنسان»، لم يكن بين المسميّات في الخارج شيء اشتركت فيه، فليس بين هذا الإنسان وهذا الإنسان، ولا بينهما وبين الفرس في الخارج شيء مشترك بينهما لأجل الاشتراك والاتفاق في لفظ «إنسان» ولفظ «حيوان»، فكذلك اتفاقهما واشتراكهما في المعنى المدلول عليه بهذا اللفظ.

وكذلك اتفاقهم واشتراكهم في الخط المرقوم المطابق لهذا اللفظ، فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى، والثلاثة تتناول الأفراد الموجودة في الخارج وتعمها، والأعيان متفقة فيها مشتركة، من غير أن يكون بين الأعيان في الخارج شيء اشتركت فيه، لكن بينها تشابه بحسب ذلك المعنى الشامل لها، واللفظ المطابق له، والخط المطابق للفظ.

وبذلك يتبيّن الكلام في القسم الثاني -وهو أنَّ ما به الاختلاف لازم لما به الاشتراك- أنه قسم ممتنع، فإنَّه ليس في الخارج إلاَّ ما به الاختلاف، الذي هو ضدّ الاشتراك، إذ ليس في الخارج مشترك، بل كل شيء فهو نفسه، ليس مشاركاً لغيره في شيء، فيكون مخالفاً له إذا جُعل الاختلاف قسيم الاشتراك، وأمَّا الاختلاف الذي هو قسيم التشابه، فهذا قد يكون في الخارج وقد لا يكون. فالبياضان المتماثلان هما غير مختلفين بهذا الاصطلاح، وهما مختلفان بالاصطلاح / الأول الذي هو بمعنى الامتياز، ٥/ ١٠٠ فإذا كان كل من البياضين ممتازاً عن الآخر ببياضه الذي يخصّه، فهو ممتاز عنه أيضاً بلونيَّته وعرضيته التي تخصّه، وكذلك الإنسانان فما امتاز به كل منهما عن الآخر لازم للمشترك الموجود معه، فإنَّ وجود المشترك المعيّن بدون المعيّن ممتنع، وأمَّا المشترك الكلِّي الذي في الذهن فذاك ليس بلازم ولا ملزوم، إذ يمكن تقدير حيوان ولون مجرداً في الذهن، ليس له لازم ولا ملزوم، وأمَّا الحيوان الموجود في الخارج فهو حيوان معين يلزمه معيّن: إمَّا إنسان معيّن وإما فرس معيّن وإما نحو ذلك، وهذا المعيّن حاصل مع هذا المعيّن أبداً، ولكن ليس لازماً لحيوان آخر، فإذا عدم هذا الإنسان المعيّن عدم هذا الحيوان المعيّن، فإذا وجد حيوان آخر لم يكن هو المستلزم لهذا المعيّن، فالحاصل أنَّ كل موجود في الخارج بعينه فجميع صفاته اللازمة متلازمة، يلزم من وجود إنسانيته وجود حيوانيته، ويلزم من وجود حيوانيته وجود إنسانيته.

[تابع كلام ابن سينا وتعليق ابن تيمية عليه]

وأما المقدمة الثانية فإنه **قال**[١]: «**قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً**[٢] **لصفة من صفاته، وأن تكون صفة له سبباً لصفة أخرى، مثل الفصل للخاصة، ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود، أو بسبب / صفة أخرى، لأنَّ السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود**». ٥/١٠١

فيُقال له: هذه مبنية على أنَّ ماهية الشيء مباينة لوجوده، فنقول: إمَّا أن تعني بالماهية والوجود: الماهية العلمية الذهنية، والوجود العلمي الذهني، وإما أنْ تعني بهما الماهية الموجودة في الخارج، والوجود الثابت في الخارج، وإمَّا أن تعني بالماهية ما في الذهن، وبالوجود ما في الخارج، وإما بالعكس.

فإن عني الثاني، فلا ريب أنَّ الذي في الخارج هو الموجود المعيّن، وهو الحقيقة المعيّنة، والماهية المعيّنة، ليس هناك شيئان ثابتان: أحدهما هو الموجود، والآخر ماهيته.

ومن قال: إنَّ المعدوم شيء في الخارج، أو أنَّ الماهية مباينة للموجود الخارج، كما قال هذا طائفة من المعتزلة، وقال هذا طائفة من الفلاسفة، فقوله في غاية الفساد، كما هو مبسوط في موضعه.

وإن عنى بالماهية ما في الذهن، وبالوجود ما في الخارج، فلا ريب أنَّ أحدهما مغاير للآخر، وكذلك بالعكس، وليس هذا مما يتنازع فيه العقلاء، لكن لمَّا غلب على مسمَّى

---

(١) أي ابن سينا في كتابه الإشارات والتنبيهات والنص التالي في (٣،٤/ ٤٥٨-٤٦٢).

(٢) سببا: كذا في (هـ) وفي الإشارات والتنبيهات، وفي (ر): شيئاً، وهو تحريف.

الماهية الوجود الذهني، وعلى مسمّى الوجود الثبوت في الخارج، وأحدهما غير الآخر، توهم من توهم أنَّ للموجود في الخارج ماهية مغايرة للموجود المعيّن وهو غلط محض. / ٥/ ١٠٢

وإذا كان كذلك، فقول القائل: «**يجوز أن تكون ماهية الشيء أو بعض صفاته سبباً لصفة أخرى، ولا يجوز أن تكون الماهية سبباً للصفة التي هي الوجود، لأنَّ السبب متقدم على الوجود، ولا يتقدم بالوجود على الوجود**».

كلام مبني على أصول فاسدة.

أحَدها: كون الموجود الثابت في الخارج صفة لماهية ثابتة في الخارج، وهذا غلط، بل نفس ما في الخارج هو الموجود الذي هو ماهيته، والوجود إن عنى به المصدر، فذاك قائم بالواحد، وإن عُني به الموجود، فهو الموجود، فليس في الموجود وجودٌ يزيد على حقيقته الموجودة.

والثاني: قوله: «**إن الماهية أو صفتها تكون سببا لصفة أخرى، مثل الفصل للخاصة**».

فإن عنى بالماهية ما في النفس، فليس هناك مسبّب ولا سبب، بل الذهن هو الذي يصوِّر الجميع، وإن عني بها ما في الخارج فالفاعل المعيّن مبدع لصفاتها اللازمة، وصفاتها العارضة قد تكون موقوفة على شرط آخر، وليست إحدى الصفتين اللازمتين سبباً لها، وإن كان قد يكون شرطاً.

الثالث: أن لفظ «السبب» إن عني به الفاعل، فالصفة لا تفعل الصفة، ولا الماهية تفعل صفاتها اللازمة، لا سيما عندهم، حيث يقولون: الواحد لا يكون فاعلاً وقابلا، وإن عني به ما يقف المسبّب / عليه ولو كان شرطاً، فالمحل حينئذ سبب. وهم يزعمون ٥/ ١٠٣ أنَّ الماهية قابلة لوجودها، فتكون سبباً لوجودها، فتناقض قولهم.

وأمَّا عند التحقيق فيجوز أن تكون الماهيـة، أو شيء مـن صـفاتها، شرطـاً في صـفة أخرى، ولو كنا ممن يقول: إنَّ في الخارج ماهية مغايرة لوجوده لجوَّزنا أن تكون الماهيـة شرطاً لوجودها، لأنَّ الشرط لا يجب أن يتقدم المشروط، بخلاف العلـة، فإنهـا تتقـدم المعلول، ولكن لمّا لم يكن في الخارج إلاَّ الوجود الذي هو ماهية نفسه، امتنع أن تكـون هناك ماهية، تكون شرطاً لوجود نفسها، أو لا تكون شرطاً لوجود نفسها.

ثمَّ قال ابن سينا في تقرير توحيدهم[1]: «واجب الوجود المتعيِّن: إن كان تعينه ذلـك لأنَّه واجب الوجود، فلا واجب وجود غيره، وإن لم يكن تعيّنه لذلك، بل لأمر آخر[2] فهو معلول، لأنَّه إن كان وجوب الوجود لازمـاً لتعينـه[3]، كـان الوجـوب[4] لازمـاً لماهية غيره، أو صفة، وذلك محال. وإن كان عارضاً، فهو أولى أن[5] يكـون لعلـة، وإن كان ما تعيَّن[6] به عارضاً لذلك، فهو لعلة. فإن كان ذلك ما / تعين به ماهيته واحداً[7]، فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده، هذا[8] محال. وإن كان عروضه بعـد تعيُّن أول سابق، فكلامنا في ذلكَ وباقي أقسامه محال[9]».

٥/ ١٠٤

(١) في الإشارات والتنبيهات (٣،٤/ ٤٦٤-٤٦٩).

(٢) آخر: ساقطة من (هـ) وزدتها من الإشارات (٣،٤٦٤).

(٣) الإشارات (٣،٤/ ٤٦٥): لأنه إن كان وجود واجب الوجوب لازماً لتعينه.

(٤) الإشارات: الوجود.

(٥) الإشارات: (٣،٤/ ٤٦٦): بأن.

(٦) الإشارات: ما يتعين.

(٧) الإشارات: (٣،٤/ ٤٦٧): فإن كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة.

(٨) الإشارات: وهذا.

(٩) الإشارات: (٣/ ٤٠-٤١): «فكلامنا في ذلك السابق وباقي الأقسام محال».

قلت: وإيضاح هذا الكلام أنه إذا قُدِّر واجبان كانا قد اشتركا في مسمّى الوجوب، وامتاز كل منهما عن الآخر بتعينه، فإمَّا أن يكون ما به الاشتراك لازماً لما به الامتياز، أو ملزوماً أو عارضا، أو معروضا، فإن كان المشترك لازماً كلزوم الحيوانية للإنسانية مثلا، فهذا لا يجوز في هذا الموضع كما قال، لأنَّه إن كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه، كان الوجود الواجب لازماً لماهية غيره، وصفة، وذلك محال.

وإن كان المشترك، وهو الوجوب، عارضاً للمختص، وهو التعيّن الذي هو الماهية، فهو أَوْلى أن يكون لعلة، والوجود الواجب لا يكون لعلة.

وإن كان التعيّن عارضاً للوجوب المشترك، فهو لعلة، كتعيّن آحاد النوع.

ولهذا **قال** بعد هذا[١]: «**اعلم أنَّ الأشياء التي لها[٢] حد نوعي واحد، فإنما تختلف بعللٍ أخرى، وأنه إذا لم يكن مع الواحد منها القوة / القابلة لتأثير العلل، وهي المادة، لم يتعين إلاَّ أن يكون في طبيعة[٣] من حق نوعها أن توجد شخصاً واحداً[٤]. وأمَّا إذا كان يمكن في طبيعة نوعها أن تُحمل على كثيرين، فتَعَيُّنُ كلِّ واحد بعلّة، فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الأمر، إلا إذا كان الاختلاف بينهما في الموضوع[٥] وما يجري مجراه**».

٥/ ١٠٥

---

(١) أي ابن سينا في الإشارات والتنبيهات ٣،٤/ ٤٧٠-٤٧١.

(٢) الإشارات (٣،٤/ ٤٧٠): عُلم من هذا أن الأشياء التي لها..

(٣) في طبيعة: ساقطة من (هـ) وزدتها من الإشارات وسترد بعد قليل في (هـ)..

(٤) الإشارات: أن يوجد شخصاً واحداً.

(٥) الإشارات (٣،٤/ ٤٧١): .. الأمر إذا كان لا اختلاف بينهما في الموضع..

قال[١]: «فإذا كان ما تعيّن به عارضاً للوجوب المشترك بالعروض لعلة، فإن كانت تلك العلّة وما به تعيّن الماهية واحداً، بحيث تكون علة العروض هي علة التعيّن، كانت تلك العلة علة لخصوص ما لذاته يجب وجوده، فيكون لذات واجب الوجود علة، وهو ممتنع. وإن كان عروضه للوجوب المشترك بعد تعيّن أول سابق، فالكلام في ذلك التعيّن السابق.

وبقي من الأقسام الأربعة قسمٌ رابع، وهو أن يكون ما به التعيّن الذي امتاز به كل منهما عن الآخر لازماً للمشترك بينهما، وهذا ممتنع في جميع المواد كما تقدم بتعيّن امتناع واجبي وجود، ووجب أن يكون وجوب الوجود مستلزماً للتعيّن، فيكون تعيّنه لأنه واجب الوجود،/ والمعلول لازم لعلته، فلا يكون وجوب الوجود لغير المعيّن، فهذا مراده بهذه الحجة». ٥/١٠٦

وقد ظن أبو عبد الله الرازي أنَّ مراده بقوله[٢]: «**إن كان تعيّنه ذلك لأنّه واجب الوجود، فلا واجب وجود غيره**» هو القسم الأول من الأقسام الأربعة التي جعل فيها الوجوب بلزوم التعيّن على تقدير ثبوت واجبين.

---

(١) الكلام التالي في من كلام ابن سينا، ورجحت أن يكون من كلام الرازي أو الأرموي، ولذلك راجعت مخطوطة شرح الإشارات للأرموي رقم (٢٢٥) فلسفة ومنطق بنفس المعهد ولكني تبينت أنه ليس كلام واحد منهما (رشاد).

(٢) أي قول ابن سينا في الإشارات والتنبيهات (ق٤،٣/ ٤٦٤).

قال[١]: «**وأما قوله**[٢] **إن لم يكن تعينه لذلك، بل لأمر آخر، فهو معلول**» هو القسم الذي جعل الوجوب فيه معروض ذلك التعيّن. **قال**: «**وقوله**[٣]: «**وإن كان ما تعيّن به**[٤] **عارضاً لذلك فهو لعلة**» هو هذا القسم، وأنَّه لم يذكر في إبطاله إلاَّ قوله: **لو كان تعينه لا لكونه واجباً بل لأمر آخر فهو معلول، وأنَّه أعاد هذا الكلام مرة أخرى، وزاد في بيان بطلانه ما ذكره آخراً، وأنه لو ذكر هذا الكلام حينما تعرض لإبطال القسم الثاني، كان أقرب إلى الضبط**».

قلت: وليس الأمر على ما ظنّه، بل الرجل ذكر أولاً التقدير المستلزم لوحدة الواجب، ثم ذكر أربعة أقسام على تقدير تعدده، وأبطلها بقوله: «**واجب الوجود المتعين إن كان تعينه -أي ذلك / التعين الخاص**[٥] **- لأنه واجب الوجود، فلا واجب وجود غيره**» ٥/١٠٧ لأنه يكون وجوب الوجود يستلزم التعين الخاص، فلا يوجد الملزوم بدون لازمه، فلا يتحقق الوجوب إلاَّ في ذلك المعيّن، وهو المطلوب «وإن لم يكن ذلك التعيّن لأجل وجوب الوجود فهو معلول» وكون واجب الوجود معلولاً ممتنع، وهذا يعمّ الأقسام الأربعة، لأنه حينئذ يكون المتعيّن علة غير وجوب الوجود، كما ذكر بعد هذا: أن الأشياء التي لها حد نوعي إنما تتعدد لعلل، وتتعين بعلل أخرى، إلا أن يكون من حق نوعها أن توجد شخصاً واحداً، وإذا كان للتعيّن علة غير وجوب الوجود فهو معلول، كما أن تعيّن

---

(١) أي الرازي.

(٢) وهو قول ابن سينا في الموضع السابق (٣،٤/ ٤٦٤) وأوله: وإن لم يكن..

(٣) أي ابن سينا في الإشارات والتنبيهات ٣،٤/ ٤٦٦.

(٤) الإشارات: ما يتعين به.

(٥) عبارة: أي ذلك التعين الخاص، أضافها ابن تيمية ليشرح ما سبق (رشاد).

الإنسان معلول لغير الإنسانية، ثم بيَّن أنه يكون معلولاً على التقديرات الأربعة فقال: إن كان وجوب الوجود المشترك لازما للتعيّن، أي لهذا التعين، وهذا التعين، الذي في الواجبين، كما تلزم الإنسانية لهذا الإنسان وهذا الإنسان، كان الوجود الواجب لازماً أو صفة لماهية غيره، وقد قال: إن هذا محال في المقدمة الثانية، وإن كان عارضاً فهو أولى، وإن كان معروضاً فقد بيّن بطلانه وباقي أقسامه، وهو كون التعيّن المتعدد لازماً للمشترك، فهو ممتنع في جميع المواد، كما يمتنع أن يكون تعيّن الإنسان لازماً للإنسانية، لا يلزم أنه حيث وُجد المشترك وجد المعيّن، وهذا محال.

[كلام الآمدي في دقائق الحقائق]

وإذا عُرف أنَّ هذا مقصوده فاعلم أنَّ هذه الحجة يصوغها بعبارات متنوعة، والمعنى واحد، كما صاغها **الآمدي** في «**دقائق الحقائق**» في / الفلسفة[1]، فقال: «**الفصل الثاني** ١٠٨/٥

---

(١) كتاب دقائق الحقائق من كتب سيف الدين علي بن محمد الآمدي، وإن كان بروكلمان قد نسبه خطأ إلى الرازي، أنظر فخر الدين الرازي لمحمد صالح الزركان، (ص١٣٦-١٣٧). وانظر مقدمة الدكتور حسن محمود عبداللطيف لكتاب غاية المرام في علم الكلام للآمدي (ص١٠)؛ والأعلام (٥/ ١٥٣) وهو كتاب مخطوط. وقد تكلم الآمدي في نفس هذا الموضع في أبكار الأفكار بكلام مشابه قال فيه (ج١، ص٥٥٠-٥٥١ نسخة رقم ١٩٥٤)= (ص٨٣ نسخة رقم ١٦٠٣): «وقد احتج النافون للشركة بمسالك ضعيفة. المسلك الأول وهو ما ذكره الفلاسفة وذلك أنهم قالوا: لو قُدر وجود واجبين كل واحد منهما واجب لذاته، فلا يخلو: إما أن يقال باتفاقهما من كل وجه، أو باختلافهما من كل وجه، أو باتفاقهما من وجه دون وجه. فإن كان الأول فلا تعدد في مسمى واجب الوجود إذ التعدد والتغاير دون مميز محال. وإن كان الثاني فما اشتركا في وجوب الوجود فليسا في نسخة رقم (١٩٥٤): قلنا: وهو تحريف واجبين، بل أحدهما دون الآخر وإن كان الاشتراك بوجوب الوجود فهو ممتنع لوجهين. الأول: هو أن ما به الاشتراك من وجوب الوجود، إما أن يتم تحققه في كل واحد من الواجبين بدون ما به الافتراق أو لا يتم دونه، فإن كان الأول فهو محال، وإلا لكان =

في وحدانية واجب الوجود، وأنَّه لا ضد له، ولا ندّ، وأنه قديم أزلي: أما أن واجب الوجود واحد لا تعدد فيه ولا اشتراك، فذلك لأنَّ مسمَّى واجب الوجود لو كان مشتركاً بين شيئين، فالشيئان: إما متفقان من كل وجه، أو مختلفان من كل وجه، أو متفقان من وجهٍ دون وجه، فإن اتفقا من كلِّ وجه فلا تعدد، إذ التعدد دون مميز محال، وإن اختلفا من كل وجهٍ فمسمَّى / واجب الوجود لا اشتراك فيه، وهو خلاف الفرض، وإن اتفقا من وجهٍ دون وجهٍ، فما به وقع الافتراق: إن كان هو مسمَّى واجب الوجود، فلا اشتراك فيه أيضا، وإن كان غيره، فمسمَّى واجب الوجود يكون مشتركاً بينهما، وعند ذلك فإما: أن يتم تحقق مسمَّى واجب الوجود في كل واحد من الشيئين بدون ما به التخصص والتمايز أو لا يتم دونه. الأول محال، وإلاَّ كان الأمر المطلق المشترك متخصصاً في الأعيان بدون ما به التخصص، وهو محال. والثاني يتوجب أنْ يكون مسمَّى واجب الوجود مفتقراً إلى أمر خارج عن المفهوم من اسمه، فلا يكون واجباً لذاته، وقد قيل: إنَّه واجب لذاته. وهذه المحالات إنما لزمت من القول بالاشتراك في مسمَّى واجب الوجود، فلا اشتراك فيه، فإذاً واجب الوجود لا تعدد فيه، بل نوعه منحصر في شخصه». ١٠٩/٥

=المعنى المطلق ممكناً لافتقاره في تحققه إلى غيره، فالموصوف به، وهو ما قيل بوجوب وجوده به أولى أن يكون ممكناً. الوجه الثاني هو أن مسمى واجب الوجود إذا كان مركباً من أمرين، وهو وجوب الوجود المشترك، وما به الافتراق، فيكون مفتقراً في وجوده إلى كل واحد من مفرديه، وكل واحد من المفردين مغاير للجملة المركبة منهما، ولهذا يتصور تعقل كل واحد من الأفراد مع الجهل بالمركب منهما، والمعلوم غير مجهول، وكل ما كان مفتقراً إلى غيره في وجوده كان ممكناً لا واجباً لذاته، إذ لا معنى لواجب الوجود لذاته إلا ما لا يفتقر في الأصل ما يفتقر في وجوده إلى غيره» (رشاد).

قال: «والناظر المتبحر يزداد بإمعان النظر في هذه الحجة المحررة والبحث فيها مع نفسه وضوحاً وجلاء، فإنَّ ما طوَّل به من التشكيكات وأنواع التخيّلات على غيرها من الحجج المذكورة في هذا الباب، فلا اتجاه له ههنا».

هذا قوله هنا، وهذه الحجة هي التي ذكرها الآمدي عنهم وعن بعض أصحابه في كتاب «أبكار الأفكار» واعترض عليها باعتراضين[1] سبقه إلى أحدهما الرازي في «شرح الإشارات» وهو أن / الوجوب أمرٌ سلبي لا ثبوتي، فلا يتم الدليل حينئذ، والثاني أنَّ هذه الحجة منتقضة بوجود الله سبحانه مع وجود الممكنات، فإنهما اتفقا في مسمَّى الوجود، وامتاز كل منهما عن الآخر بتعيّنه، فإمَّا أن يكون المطلق مع المعيّن لازماً أو ملزوماً، أو عارضاً أو معروضاً، واعترض الرازي باعتراض ثالث، وهو أنَّه منع كون التعيّن وصفاً ثبوتياً كما منع كون الوجوب وصفاً ثبوتياً. ٥/ ١١٠

[تعليق ابن تيمية]

قلت: أما إلزامهم لهم الوجود الممكن مع الواجب، فهذا إلزام لازم لا محيد للفلاسفة عنه، ولكن ليس فيه حلّ الشبهة، وأما منع كون الوجوب أمراً ثبوتياً، فهو من نوع السفسطة، فإنَّ الوجود إذا كان ثبوتياً، فوجوبه الذي هو توكّده المانع من إمكان نقيضه، كيف يكون عدميا؟ ومعلوم أنَّ اسم الوجود هو بالواجب أحقُّ منه بالممكن.

وأيضاً فإنَّ ما ذكره من التقسيم واردٌ سواء قيل: إنَّ المفهوم ثبوتي أو سلبي، فإنَّه إذا كان سلبياً مشتركاً امتنع أن يكون ملزوماً للمختص، فإنَّ المشترك سواء كان وجودياً أو

---

(١) انظر (ص١٠٩) (ت١) حيث نقلت كلام الآمدي رواية عن الفلاسفة في أبكار الأفكار وانظر الإعتراضين (ص٥٥١-٥٥٤) نسخة رقم (١٩٥٤) (ص٨٣-ظ٨٣) نسخة رقم (١٦٠٣).

عدميا، لا يستلزم المختص، فإنَّه يقتضي أنه حيث وُجد المشترك المطلق العام وجد كلُّ واحد من أفراده الخاصة، وامتنع أيضاً أن يكون لازماً للمختص، إلا إذا كان الوجوب معلولاً، ولازماً لغيره، وهو قد ذكر إبطال هذا.

وقد اعترض الرازي باعتراض آخر على أحد قوليه في أنَّ الوجود زائد على الماهية، بأنَّ الماهية تكون علّة للوجود، وذكر أنَّه لا محذور في أن / تكون الماهية إذا أُخذت مطلقة لا بشرط وجود ولا عدم علة لوجود نفسها، والماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة. ١١١/٥

قلت: الحجة مدارها على أن المطلق المشترك الكلي موجود في الخارج، وهذا هو الموضع الذي ضلت فيه عقول هؤلاء، حيث اعتقدوا أنَّ الأمور الموجودة المعيّنة اشتركت في الخارج في شيء، وامتاز كل منها عن الآخر بشيء، وهذا عين الغلط.

قلت: والشخص المعيّن ليس له تعين غير هذا الشخص المعيّن: لا ثبوتي ولا عدميّ، فإنَّه لم يكن مشاركاً لغيره في أمر خارجي، حتى يحتاج تعيّنه وتميزه عنه إلى وصف آخر ثبوتي أو سلبي. وقولهم في القاعدة الكليّة: إنَّ الأشياء التي لها حدّ نوعيّ إنَّما تختلف بعلل أخرى وأنَّه إذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل، وهي المادة، لم يتعين، إلاَّ أن يكون من حق نوعها أن توجد شخصاً واحداً، فأما إذا كان يمكن في طبيعة نوعها أن تُحمل على كثيرين فيعين كل واحد بعلة، فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الأمر إلا إذا كان الاختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه -هو قول باطل. وذلك أنَّ الأشياء التي لها حدٌّ واحد نوعيّ، لا وجود لها في الخارج مطلقة ولا عامة أصلا، وإنما وجودها كذلك في الذهن، فالسبب الفاعل للواحد منها هو الفاعل لذاته ولصفاته، وهو الفاعل لذلك الواحد المعيّن، وليس هنا شيئان: أحدهما لنوعها والآخر

٥/ ١١٢ لتشَخّصها، بل ولا وجودان: أحدهما لنوعها، / والآخر لتشخّصها، بل ولا قابلان، بل الموجود هو الأعيان المشهودة، والفاعل إنما فعل تلك الأعيان، لم يفعل أنواعاً مطلقة كلية، وإن كانت تلك تُتصور في العلم، فالكلام في الوجود الخارجي.

وهذا مما يبيّن لك أنَّ من قال من المتفلسفة: إنَّه سبحانه وتعالى يعلم الأشياء على وجهٍ كلي لا جزئي، فحقيقة قوله: إنَّه لم يعلم شيئاً من الموجودات، فإنَّه ليس في الموجودات إلا ما هو معيّن جزئي، والكليات إنما تكون في العلم، لا سيما وهم يقولون: إنَّما علم الأشياء لأنَّه مبدؤها وسببها، والعلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب. ومن المعلوم أنه مبدع للأمور المعيّنة المشخّصة الجزئية، كالأفلاك المعيّنة والعقول المعيّنة. وأول الصادرات عنه -على أصلهم- العقل الأول، وهو معيّن، فهل يكون من التناقض وفساد العقل في الإلهيات أعظم من هذا؟

وقولهم: إنه إذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل، وهي المادة، لم يتعين، كقول القائل: إذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة، وهي المادة، لم تُوجد، فإنَّ وجودها هو بعينها، لم يكن لها تحقق في الخارج غير وجودها المعيّن.

وقولهم: فأمَّا إذا كان يمكن في طبيعة نوعها أن تُحمل على كثيرين، فتعيّن كل واحد بعلة، كقول القائل: فموجود كل واحد بعلة، ومعلوم أنَّ الممكن وجوده بعلة، سواء كان قد انحصر نوعه في شخصه كالشمس، أو كان ممّا لم ينحصر نوعه في شخصه

٥/ ١١٣ كالإنسان،/ فليس للمعيّن علتان: إحداهما لنوعه، والأخرى لشخصه، بل العلة الموجبة لشخصه كافية في وجوده، كوجود ما انحصر نوعه في شخصه.

وقوله: فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الأمر إلاَّ إذا كان الاختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه، كقول القائل: لا يكون سوادان إلاَّ إذا كان كل منهما قائما في

محل. وكذلك السواد الواحد لا يُوجد إلاَّ في محل يقوم به، وإذا قيل: السوادان يفتقران إلى محلين بخلاف السواد الواحد، فذلك لأجل كون السواد لا بدَّ له من محل، ولا يُعقل تعدد السوادين بدون تعدد المحل، كما لا يُعقل وجوده بدون وجود المحل، وما لا يفتقر إلى محل فتعدده لا يفتقر إلى محل، كما أنَّ واحده لا يفتقر إلى محل، والتعيُّن كالوحدة، والتكثر كالتعدد، وليس للعدد والوحدة في الخارج وجود غير المعدودات والمتوحدات، وإنما وجود العدد المطلق والوحدة المطلقة والتعيّن المطلق في الأذهان لا في الأعيان كسائر المطلقات.

وعلى هذا التقدير فواجب الوجود المتعيّن ليس لتعيّنه علة ولا سبب، كما أنَّه ليس لوجوده علة ولا سبب، وليس هناك في الخارج تعيّن زائد على نفسه المعيّنَة، لا ثبوتي ولا سلبي، حتى يُقال: إن ذلك/ له علة، وإنَّ علته إما وجوب الوجود فلا يتعدد، وإما أمر آخر فيكون وجوب الوجود معلولا. ٥/ ١١٤

وإذا قُدِّر واجبا وجودٍ، وقال القائل: إنهما اشتركا في وجوب الوجود، وامتاز كل منهما عن الآخر بتعيّنه.

قيل له: اشتركا في وجوب الوجود المطلق، أو شارك كلٌّ منهما الآخر فيما يخصّه من وجوب وجوده، فأيُّ شيء قال في ذلك، قيل له: وكذلك التعين، فإنهما اشتركا في التعيّن المطلق، وامتاز كل منهما عن الآخر بتعيّنه الذي يخصّه، فإذا قدّرت وجوباً مطلقاً، فخذ معه تعيّناً مطلقا، وإذا قدّرت وجوباً معيّنا، فخذ معه تعيّناً معيّنا، وإذا قلت: التعين المطلق لا يكون إلاَّ في الذهن لا في الخارج. قيل لك: والوجوب المطلق لا يكون إلاَّ في الذهن لا في الخارج.

وحينئذ فقولك: ما به الاشتراك يكون لازماً لما به الامتياز، أو ملزوما أو عارضاً أو معروضاً.

جوابه: أن ليس في الخارج ما به الاشتراك، وإنما في الخارج ما به الامتياز فقط، وما جعلته مشتركاً، هو نظير ما جعلته مميّزا، يمكن فرض كل منهما مطلقاً ومعيّنا.

فإذا قلت: اشتركا في الوجوب وامتاز كل منهما عن الآخر بتعيّنه.

٥/١١٥ قيل لك: اشتركا في وجوب مطلق كلّي لا وجود له في الخارج، كما/ اشتركا في تعيّن مطلق كلّي، وماهيّة مطلقة كلية، وحقيقة مطلقة كليّة، وكل منهما ممتاز عن الآخر بما هو به موجود، فهو ممتاز عنه بوجوده الذي يخصّه، وهو حقيقته التي تخصّه، وهو نفسه وذاته وماهيته التي تخصّه، فما اشتركا فيه من الأمر الكلّي الذهني لا يكون في الخارج، فضلاً عن أن يحتاج إلى مميِّز، وما وجد في الخارج هو مميَّز عن غيره بنفسه المتناولة لذاته وصفاته المختصّة به، لا يحتاج إلى مميّز آخر، ولا هو يشركه فيه بوجه من الوجوه، ولا ما وجد بأحدهما هو بعينه الموجود في الآخر، وإن شابهه أو ماثله.

وإذا قيل: هو هو، فهو هو، باعتبار النوع، لا باعتبار الشخص، ومعنى ذلك أنَّ الموجود في الخارج من هذا، هو مثل الموجود في الخارج من هذا.

فإذا قلت: هذان إنسانان، اشتركا في الإنسانية، وامتاز أحدهما عن الآخر بعينه أو بشخصه، أو ما قلت من العبارات التي تؤدي هذا المعنى، أمكن أن يُقال: هذان الإنسانان اشتركا في أنَّ كلا منهما له عين تخصه، وله شخص، ونحو ذلك، فاشتركا في التعيّن والتشخص، وامتاز كل منهما عن الآخر بما يخصّه من الإنسانية. / ٥/١١٦

وحقيقة الأمر أنَّ كلا منهما ماثل الآخر ووافقه في أنّه إنسان معيّن مشخص، وكل منهما ممتاز عن الآخر بنفس عينه المشخّصة المتناولة لإنسانيته المعيّنة المشخّصة، وكذلك

إذا قدَّرنا موجودين: واجباً وممكنا، أو موجودين: واجبين أو ممكنين، فهذا الموجود وافق هذا الموجود في الوجود المطلق المشترك، بمعنى أنه شابهه في ذلك، فهذا موجود: أي ثابت متحقق في الخارج، وهذا موجود: أي ثابت متحقق في الخارج، وكل منهما يفارق الآخر في نفس وجوده الذي يختصّ به، وهو ذاته الموجودة في الخارج، وليس بينهما اشتراك إلاَّ في الخارج، سواء كانا متماثلين: كالسوادين وحبتي الحنطة، أو كانا مختلفين: كالسواد مع البياض، والفرس مع الإنسان.

فإذا قيل: إنَّ السواد والبياض، أو السوادين اشتركا في الوجود، فهو كقولنا: اشتركا في التحقق والثبوت، وأنَّ لكل واحد ماهيّة، ولا يقتضي هذا تماثلهما في شيء من الأشياء، فإنَّ ما وجد في الخارج لكل منهما أمر يخصه، فإذا لم يكن الموجود في الخارج منهما متماثلاً، كالسواد مع البياض، لم يكونا متماثلين.

وكذلك إذا قُدِّر واجبان، وقيل: اشتركا في الوجوب، وامتاز أحدهما عن الآخر بالتعيّن.

قيل: ما في الخارج ليس فيه اشتراك، وإنما اشتركا في وجوب/ مطلق كلّي، كما اشتركا ١١٧/٥ في تعيّن مطلق كلي، وهذا الواجب المعيّن لم يشركه غيره في وجوبه المعيّن، كما لم يشركه في تعينه المعيّن، بل كل منهما حقيقته الموجودة في الخارج هي الشيء الموجود في الخارج، كما أنَّ حقيقة الممكن المحدث الموجودة في الخارج هي نفس الموجود في الخارج، وليس في الخارج حقيقة سوى الشيء المعيّن الموجود، حتى يُقال: إنَّ الوجود عارض لها أو لازم، بل إن كان الشيء الموجود في الخارج من المحدثات، كان موجوداً تارة، ومعدوماً أخرى، والموجود هي حقيقته الثابتة في الخارج، والمعدوم تلك الحقيقة وهي مجعولة مفعولة مصنوعة. وأمَّا الحقيقة المتصوَّرة في الذهن، فتلك هي وجوده الذهني العلمي،

وتلك تحصل بالأسباب المحصِّلة للعلم، كما تحصل الخارجة بالأسباب المحصِّلة للوجود، وما ثمَّ إلاَّ هذا أو هذا، فتقدير حقيقة لا في العلم ولا في الوجود، تقدير ما لا حقيقة له، بل هو فرض ممتنع يتصوره الذهن، كما يتصوَّر ما لا يمكن وجوده لا في العلم ولا في الخارج، فإنَّ تصور ما لا يمكن وجوده أعظم من تصور ما لا يوجد، وهو متصور من هذه الجهة العامة، حتى يحكم عليه بنفي التصور الخاص، ولولا تَمَيّزه في الذهن مجملاً، لما أمكن الحكم على أفراده بالامتناع.

ويبين هذا بالكلام على النظم الذي ذكره لهم الآمدي، وجعله الغاية التي لا يرد عليها شيء، وهو قوله: «**لو كان وجوب الوجود/ مشتركاً بين شيئين فالشيئان: إما متفقان من كل وجه، أو مختلفان من كل وجه، أو متفقان من وجهٍ دون وجه**». ١١٨/٥

إلى قوله: «**وإن اتفقا من وجهٍ دون وجه، ومسمّى واجب الوجود هو ما اشتركا فيه، فمسمّى واجب الوجود يكون مشتركا، فإما أن يتم تحقق مسمّى واجب الوجود في كل واحد من الشيئين؛ بدون ما به التخصيص والتمايز، أو لا يتم بدونه، والأول محال، وإلا كان الأمر المطلق المشترك مشخَّصا في الأعيان بدون ما به التخصيص، وهو محال. والثاني يوجب افتقار مسمّى واجب الوجود إلى أمرٍ خارج عن المفهوم من اسمه، فلا يكون واجباً بذاته**».

قلت: فيُقال لهم: قولكم: إما أن يتم تحقيق مسمَّى واجب الوجود في كل واحد من الشيئين بدون ما به التخصّص، أتعنون بذلك المسمَّى المطلق الكلّي الذي لا يوجد إلا في الذهن؟ أم تعنون به المسمَّى الثابت في الخارج؟

أما الأول فلا يوجد في الخارج: لا فيهما، ولا في أحدهما، كما لا يوجد الحيوان المطلق الكلّي ثابتاً في الخارج: لا في هذا الحيوان ولا هذا الحيوان. بل لا يوجد في الخارج إلاَّ ما هو حيوان معيّن جزئي، وإنسان معيّن جزئي، وكذلك الإنسان المطلق الكلي، وكذلك سائر المطلقات/ الكلية، كالحيوان المطلق، وهم يسلمون أنها لا تُوجد في الخارج كليةً ١١٩/٥ مطلقة، وإنما يظنون أنها توجد جزءاً من المعيَّن، وهذا أيضا غلط، بل لا تُوجد إلا معيَّنة مشخَّصة، وليس في المعيَّن المشخَّص ما هو مطلق، ولا في الجزئي ما هو كلي، فإن كون الكلي ينحصر في الجزئي، والمطلق في المعيّن ممتنع.

والآمديّ قد بيَّن فساد هذا في غير موضع من كتبه، مثل كلامه على الفرق بين المطلق والمقيد، والكلي والجزئي، وغير ذلك، وزيَّف ظن من يظن أن الكلّي يكون جزءاً من المعيّن، وبيَّن خطأ من يقول ذلك، كالرازي وغيره، فلو رجع إلى أصله الصحيح الذي ذكره في الكلي والجزئي، والمطلق والمعيّن، لعلم فساد هذه الحجة، ولكن لفرط التباس أقوالهم، وما دخلها من الباطل الذي اشتبه عليهم وعلى غيرهم، تزلَّق أذهان كثير من الأذكياء في حججهم، ويدخلون في ضلالهم من غير تفطُّن لبيان فسادها، كالرازي والآمدي ونحوهما: تارة يمنعون وجود الصور الذهنية، حتى يمنعوا ثبوت الكلّي في الذهن، وتارة يجعلون ذلك ثابتاً في الخارج.

ففي هذا الموضع أثبت الآمدي المسمّى المشترك الكلّي في الخارج، وفي موضع آخر ينفيه مطلقاً، كما قال في «إحكامه» لما أراد الرد على الرازي في الأمر بالماهية الكليَّة: هل يكون أمراً بشيءٍ من جزئياتها أم/ لا؟ فإنَّ الرازي ذكر أن الأمر بالماهية الكليّة لا يكون ١٢٠/٥ أمراً بشيء من جزئياتها، وهذا صحيح. لكن لا يلزم إذا لم يكن أمراً بشيء من المعيّنات أن لا يكون فاعل المعين ممتثلاً، بل الأمر بجميع الأفعال: كالأمر بالصلاة، والزكاة،

والصوم، والحج، والعتق، وإعطاء الفقراء فإنه أمر بشيء مطلق، ومع هذا فإذا أعتق رقبةً مما أُمر به أجزأه، ولو صام شهرين متتابعين في أول العام أو أوسطه أجزأه، بخلاف آخره، فإن فيه نزاعاً لتخلل الفطر الواجب، ومثل هذا كثير.

وزعم الآمدي أن الأمر لا يكون بالماهية الكلية، بل لا يكون إلا أمراً بالجزئيات، وهذا صحيح باعتبارٍ دون اعتبار، فإذا أُريد به أنه لا يمكنه فعل المطلق إلا معيناً، فيكون مأموراً بأحد الجزئيات لا بعينه بطريق اللزوم، كان صحيحاً، وأما إن أريد أنه لم يُؤمر إلاَّ بمعين لا بمطلق، فليس بصحيح.

كلام الآمدي في «الإحكام»

قال الآمدي[1]: «إذا أُمر بفعلٍ من الأفعال مطلقاً غير مقيَّد في اللفظ بقيدٍ خاص، قال بعض أصحابنا: الأمر إنما تعلَّق بالماهية الكلية المشتركة، ولا تعلُّق له بشيء من جزئياتها، وذلك كالأمر بالبيع، فإنه لا يكون أمراً بالبيع بالغبن الفاحش، ولا ثمن المِثل، إذ هما متفقان في مسمّى البيع، ومختلفان بصفتهما، والأمر إنما تعلق بالقدر المشترك، وهو غير مستلزم لما يُخصص به[2] كل واحد من الأمرين، فلا يكون/ الأمر المتعلق بالأعم متعلقاً بالأخص، إلا أن[3] تدل القرينة على إرادة أحد الأمرين». ٥/ ١٢١

قال: «ولذلك قلنا: إن الوكيل في البيع المطلق، لا يملك البيع بالغبن الفاحش».

---

(١) في كتابه الإحكام في أصول الأحكام (٢/ ٢٦٩-٢٧٠)، ط. المعارف، القاهرة (١٣٣٢/ ١٩١٤).

(٢) الإحكام (٢/ ٢٧٠): لما تخصص به، وفي (هـ) كلمة: تخصص غير منقوطة.

(٣) الإحكام: اللهم إلا إن.

قال الآمدي[١]: «وهذا[٢] غير صحيح، وذلك لأن ما به الاشتراك في الجزئيات[٣] معنى كلي لا تصور لوجوده في الأعيان، وإلاَّ كان موجوداً في جزئياته، فيلزم[٤] من ذلك انحصار ما يصلح لاشتراك[٥] كثيرين فيه مما لا يصلح لذلك، وهو محال».

قال[٦]: «وعلى هذا فليس معنى اشتراك الجزئيات في المعنى الكلي سوى أن[٧] الحدّ المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية، مطابق للطبيعة الجزئية، بل إن تُصوِّر وجوده فليس في غير الأذهان، وإذا كان كذلك فالأمر طلب إيقاع الفعل على ما تقدم، وطلب الشيء يستدعي كونه متصوراً في نفس الطالب، وإيقاع[٨] المعني الكلي في الأعيان غير مُتصوَّرٍ في نفسه، فلا يكون مُتصوَّراً في نفس الطالب، فإذاً الأمر لا/ يكون[٩] بغير الجزئيات الواقعة في الأعيان، لا بالأمر الكلي». ١٢٢/٥

قال: «وإن سُلّم أن الأمر يتعلق بالمعنى الكلي المشترك، وهو المسمَّى بالبيع، فإذا أتى المأمور ببعض الجزئيات، فقد أتى بما هو مسمَّى البيع المأمور به».

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة (٢/ ٢٧٠).

(٢) الإحكام: وهو.

(٣) الإحكام: بين الجزئيات.

(٤) الإحكام: ويلزم.

(٥) الإحكام: اشتراك.

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة (٢/ ٢٧٠-٢٧١).

(٧) الإحكام: هو أن.

(٨) الإحكام: في نفس المطالب، على ما تقدم تقريره، وإيقاع..

(٩) الإحكام: في نفس المطالب، فلا يكون أمراً به، ولأنه يلزم منه التكليف بما لا يطاق، ومن أمر بالفعل مطلقاً لا يقال إنه مكلف بما لا يطاق، فإذاً الأمر لا يكون..

[تعليق ابن تيمية]

قلت: هذا الثاني صحيح، فإن الآتي ببعض المعيَّنات قد أتى بما أُمر به، لكن الجمهور الذين يقولون: لا يصح بيعه بالغبن الفاحش، يقولون لم يدخل هذا البيع المعيَّن في المسمَّى المطلق في عُرف الناس، كما لم يدخل البيع بثمن مؤجل، وثمن محرَّم، ونحو ذلك.

وأما قوله: «**إنه لم يؤمر بكلِّي، وإنه لا معنى لاشتراك الجزئيات في المعنى الكلي، إلا مطابقة حد الكلي لحد جزئياته**»، فهذا إسراف في النفي، فإن الجزئيات تطابق حد بعضها بعضا، وليس بعضها عامّا مشتركا لسائرها.

٥/ ١٢٣ وقوله: «**إيقاع المعنى الكلّي في الأعيان غير متصوَّر في نفسه**»/ صحيح، إذا أُريد به أن يجعل ذلك المعنى الذي في نفسه كلياً، هو نفسه موجوداً في الخارج، وهذا غير مراد، فإن ما في النفس صفة قائمة بها لا يكون في الخارج، وإنما المراد أن يُوجد في الخارج ما يطابقه، بحيث يكون ذلك المعنى الكلي الذهني متناولاً له، كما يُقال: فعلت ما في نفسي، كما قال تعالى: ﴿إِلَّا حَاجَةً فِى نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَىٰهَا﴾ [يوسف:٦٨] فالحاجة التي في نفسه إنما في نفسه تصورها وقصدها، وقضاؤها له فعل ذلك المراد المتصوَّر، وهو أمره لهم بما أمرهم به من الدخول من أبواب متفرقة، ومثل هذا كثير في كلام سائر الناس.

ومنه قول عمر بن الخطاب: زوَّرت في نفسي مقالةً أردت أن أقولها[1].

ويقال: كان في نفسي أن أحج، وقد فعلت ما كان في نفسي. والمقصود هنا أن الآمديّ هنا معترف بأن المعنى الكلي لا تصور لوجوده في الأعيان، وإلا كان موجوداً في جزئياته.

---

(١) رواه البخاري (٦٤٤٢).

قال[1]: «**ويلزم من ذلك انحصار ما يصلح لاشتراك كثيرين فيه ممّا لا يصلح له، وهو محال**»- وهو كما قال، فإنه إذا قال: إنَّ المطلق جزء من المعين، والكلِّي موجود في الجزئي، فقد جعل الكلي بعض الجزئي، وبعض الشيء ينحصر فيه. ثمَّ إنهم يقولون: هو جزء من هذا/ المعيَّن، وهذا المعين، وسائر الجزئيات، فيلزم انحصاره في كل جزئي من جزئياته، وانحصاره في واحد يمنع وجوده في غيره، كما يمتنع وجود الجزئي في جزئي آخر، فكيف يكون منحصراً في جزئي مع انحصاره في جزئي آخر، فإنَّ هذا جمع بين النقيضين مرات متعدّدة، بل لا ينحصر كثرة. ٥/ ١٢٤

فلو كان الآمديّ ذكر هذا في هذا الموضع، لعلم بطلان هذه الحجة التي حرّرها لأتباع ابن سينا في كتابيه الكبيرين، ولم يُبِن علتها، ولعرف حلها ولم يقتصر على معارضتها.

وكذلك الرازي يحتج بمثل هذه كثيراً مع أنه ينقضها كثيرا، كما قال في «ملخصه»[2] حكاية عن المتفلسفة: «**أمّا الكلي العقلي، فالمشهور أنَّ الصورة الذهنيّة -أي وجوده بما هو هو في الذهن فقط لا في الخارج- قالوا في بيان ذلك: إنَّ الأمر الموصوف بالكلية موجود: إمَّا في الذهن، وإمّا في الخارج، وإلا لكان عدماً صرفاً، ولو كان كذلك لاستحال أن يكون مُشتركا فيه بين كثيرين، ومحال أن يكون موجوداً في الخارج، لأن كل موجود في الخارج فهو مشخص معيَّن، ولا شيء من المشخّص المعيّن بمشترك فيه بين كثيرين، ينتج لا شيء من الموجود في الخارج بمشترك فيه بين كثيرين، وكل كلي مشترك فيه بين/ كثيرين، فلا شيء من الموجود في الخارج بكلي، ولمَّا بطل كون الكلي موجودا في الخارج، تعيَّن كونه موجوداً في الذهن**». فهذا الكلام الذي ذكره ٥/ ١٢٥

---

(١) أي في الإحكام، وسبق هذا الكلام، (ص١٢٢).

(٢) لعله الملخص في الحكمة والمنطق ذكره محمد بن صالح الزركان في كتابه «فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية الفلسفية» (ص٩٠) دار الفكر، بيروت. (رشاد).

الرازي وحكاه عن الحكماء هنا، كلام صحيح. ولو التزموا موجبه لم يقولوا: إنَّ في الخارج شيئاً مشتركاً كلياًّ، ولا أنَّ الإنسانية الكلية موجودة في الخارج، ولا أنّ الواجبين -أو الموجودين- إذا اشتركا في مسمّى الوجود والوجوب، كان ذلك المشترك الكلي متحققا في الخارج، واحتاج حينئذ إلى ما به الامتياز.

وتناقضُ القوم أكثر من أن يمكن ذكره هنا، ومن تصوَّر هذا المعنى عَلِم بالاضطرار أنَّ هذا الإنسان المعين، هو حيوان معين، وجسم معيّن، وناطق معيّن، وأنَّه ليس فيه شيء كلِّي مطلق، مشترك بينه وبين غيره، ولا الكلي المطلق المشترك بين الأعيان جزء منه، ثابت فيه في الخارج، ومن جعل المطلقات الكلية ثابتة في الخارج وجزءاً من المعيّنات، وأثبت في المعيّنات أموراً مطلقة، فلا ريب أنه لم يتصور ما قال، أو هو فاسد العقل، بأي عبارة عبَّر عن ذلك، مثل أن يقول: الماهية الكلية يعرض لها التعيّن، أو هي معروضة التعيّن، أو هي غير مانعة من التعيّن، أو جعلوا الكلية عارضة للتعيّن، كقولهم: معروض الكلي في الخارج، فإنهم لما ظنوا أن في الخارج كلياً ومعيّنا، صاروا تارةً/ يجعلون هذا عارضاً لذاك، وتارة يجعلون ذاك عارضا لهذا، ويقولون: الماهية يعرض لها أن تكون كلية وجزئية. ١٢٦/٥

وحقيقة الأمر أنَّ الماهية الكلية إنَّما تكون كذلك في الذهن، وما في الذهن لا يوجد في الخارج إلاَّ معيّنا، ومعنى وجوده وجود ما يطابقه: مطابقة العلم للمعلوم، والاسم للمسمَّى، والإرادة للمراد، وإلا فعاقل يتصور ما يقول لا يقول: إنَّ الكليات توجد في الخارج، إلا إذا أراد به أن ما هو كلّي في الأذهان يكون ثابتاً في الأعيان، لكن معيّناً. وهؤلاء ينكرون على من يقول: المعدوم شيء ثابت في الخارج.

وقوله وإن كان باطلاً فقولهم أفسد منه، وإن كانا يشربان من عين واحدة، وهو اشتباه ما في الأذهان بما في الأعيان. وكذلك الذين أثبتوا الأحوال في الخارج، وقالوا: هي لا موجودة ولا معدومة، شربوا أيضاً من هذه العين، وكذلك من ظن اتحاد العالِم بالمعلوم، والمحب بالمحبوب، والعابد بالمعبود، كما وقع لأهل الاتحاد المعيّن، قد شرب من هذه العين المرَّة المالحة أيضاً، وكذلك من قال بالاتحاد المطلق تصوَّر وجوداً مطلقاً في نفسه، فظنَّ أنه في الخارج، فهؤلاء كلهم شربوا من عين الوهم والخيال، فظنوا أنَّ ما يكون في وهمهم وخيالهم هو ثابت في الخارج.

هذا وَهُمْ ينكرون على أهل العقول السليمة والفطر المستقيمة إذا/ أنكروا وجود قائم ١٢٧/٥ بنفسه، موجود لا داخل العالم ولا خارجه، ولا يُشار إليه، ويزعمون أنّ نفي هذا من حكم الوهم والخيال التابع للحسّ، فإذا طولبوا بدليل يدل على إمكان وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، كان ملجؤهم وغياثهم هي هذه الكليات، كما فزع إليها ابن سينا ومن أخذ ذلك عنه، كالرازي وأتباعه، مثل الأصبهاني وغيره[1].

---

(١) بعد كلمة «وغيره» توجد إشارة إلى هامش (هـ) حيث كتب ما يلي: «فإنما يثبت العقليات المجردة الغالطون من المتفلسفة كالفيثاغورية المثبتون للعدد المجرد في الخارج، والأفلاطونية، وهي الماهيات المجردة، والهيولي المجردة، والمادة المجردة، والخلاء المجرد. وأما أرسطو وأتباعه، كابن سينا والفارابي، فأبطلوا قول سلفهم في إثباتها مجردة عن الأعيان، ولكن أثبتوها مقارنة للأعيان، فجعلوا مع الأجسام المحسوسة جواهر معقولة، كالمادة والصورة، وإذا حقق الأمر عليهم لم يوجد في الخارج إلاَّ الجسم والأعراض، وأثبتوا أيضاً الكليات في الخارج مقارنة للأعيان، وإذا حقق الأمر عليهم لم يوجد في الخارج إلاَّ الأعيان بصفاتها القائمة بها، وكذلك ما أثبتوه من العقول العشرة المفارقات إذا حقق عليهم لم يوجد لها وجود إلاَّ في العقل لا في الخارج» (رشاد).

[كلام ابن سينا في «الإشارات» عن الكليات]

قال ابن سينا[١] في أول النمط الرابع الذي هو «في الوجود وعلله»: «اعلم أنَّه قد يغلب على أوهام الناس أنَّ الموجود هو المحسوس، وأنَّ ما لا يناله الحسّ بجوهره، ففرض وجوده محال، وأن ما لا يتخصص بمكانٍ أو بوضع[٢] بذاته كالجسم، أو بسبب ما هو فيه، كأحوال الجسم، فلا حظَّ له في[٣] الوجود، وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء، إنك[٤]، ومن يستحق أن يُخاطب، تعلمان أنَّ هذه المحسوسات قد يقع عليها/ اسم واحد لا على سبيل[٥] ١٢٨/٥ الاشتراك الصرف، بل بحسب معنى واحد، مثل اسم الإنسان، فإنكما لا تشكَّان في أنَّ وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود، فذلك المعنى الموجود لا يخلو: إمَّا أن يكون بحيث يناله الحس، أو لا يكون. فإن كان بعيداً من أن يناله الحسُّ، فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس، وهذا أعجب. وإن كان محسوساً، فله لا محالة وضع، وأين، ومقدار معيّن، وكيف معيّن، لا يتأتى أن يُحسّ، بل ولا أن يُتخيل إلاَّ كذلك. فإن كل محسوس وكل متخيَّل، فإنه يتخّصّص لا محالة بشيء من هذه الأحوال، وإذا كان كذلك لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال،

---

(١) في الإشارات والتنبيهات (٣،٤/ ٤٣٥-٤٣٧).

(٢) الإشارات: أو وضع.

(٣) الإشارات: من.

(٤) الإشارات: لأنك.

(٥) سبيل: ساقطة من (ر)، (هـ) وأثبتها من الإشارات (٣،٤/ ٤٣٦).

فلم يكن مقولاً على كثيرين يختلفون[١] في تلك الحال. فإذاً الإنسان من حيث هو واحد بالحقيقة[٢]، بل هو من حيث[٣] حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس، بل معقول صرف، وكذلك الحال في كل كلي».

قال[٤]: «ولعل قائلاً منهم يقول: إنَّ الإنسان مثلاً إنما هو إنسان، من حيث له أعضاء من يدٍ، ورجل، وعين، وحاجب، ومن حيث هو كذلك فهو محسوس. فننبهه ونقول[٥]: إنَّ الحال في كل/ عضو ممّا ذكرته[٦] أو تركته، كالحال في الإنسان نفسه. ٥/ ١٢٩

[تعليق ابن تيمية]

قلت: يُقال له: قولك: **«قد يغلب على أوهام الناس أنَّ الموجود هو المحسوس»** إمَّا أن تريد أن الموجود هو ما أحسّه الشخص المعيّن، أو ما يمكن إحساسه في الدنيا، أو ما يمكن الإحساس به ولو بعد الموت. فأمَّا الأول فلا يقوله عاقل، فإنَّه ما من عاقل إلاَّ ويعلم إما بخبر غيره، وإما بنظره وقياسه ما لم يعلمه بحسه، ومن حكى عن البراهمة -أو غيرهم من الأمم- أنهم حصروا الموجودات في المحسوسات، بمعنى أنَّه ما لم يحسُّه الشخص المعيّن لا يصدَّق به، وأنَّه لا يُصدَّق بالأخبار المتواترة وغيرها، فلم يفهم

---

(١) الإشارات: ٣،٤/ ٤٣٧: مختلفين.

(٢) الإشارات: واحد الحقيقة.

(٣) الإشارات: بل من حيث.

(٤) في الإشارات والتنبيهات تحت عنوان: الفصل الثاني: وهم وتنبيه (٣،٤/ ٤٣٨).

(٥) الإشارات: فننبهه ونقول له، ر: فتنبهه ويقول.

(٦) الإشارات: في كل عضو كلي مما ذكرته.

مرادهم، فإنَّ أمة من الأمم لها بلاد يعيشون فيها لا بدَّ أن يميِّز الرجل بين أمِّه وأبيه، وأن يعرف من حوادث بلده وسير ملوكهم وعاداتهم ما لا يعرفه إلاَّ بالخبر، وهذا نظير حكاية من حكى أنَّ أمة من الأمم يُقال لهم السوفسطائية يُنسبون إلى رجل يُقال له «سوفسطا» يجحدون الحقائق، أو علمهم بجميع الحقائق، أو يقفون، أو يجعلون الحقائق مطلقاً تابعة للعقائد، فإنَّ هذا لا يتصور أن تكون عليه أمة من الأمم لهم بقاء في الدنيا، وإنما «السفسطة» كلمة معرَّبة، أصلها «سوفسقيا»[١] وهي كلمة يونانية، أي حكمة مموهة بالسفسطة أي[٢] الكلام الباطل المشبّه للحق، وهذا يعرض لكثير من الناس أو لأكثرهم في كثير من الأمور لا في جميعها، فإنَّه كما تعرض الأمراض/ للأبدان، كذلك ٥/ ١٣٠ تعرض الأمراض للنفوس: مرض الشبهات، والشهوات.

وفي الحديث المأثور: إن الله يحب البصر الناقد عند ورود الشبهات، ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات، رواه البيهقي مرسلا، وزاد فيه بعضهم: ويحب السماحة، ولو بكف من تمرات، ويحب الشجاعة ولو على قتل الحيَّات.

ولكن البراهمة أنكرت ما سوى هذا الموجود المحسوس، كما هو قول الطبيعية من الفلاسفة، وقول الفرعونية ونحوهم، وهذا هو المردود عليهم، وسيأتي بيان ذلك في حكاية الإمام أحمد مناظرتهم لجهم، ويمكن أنَّ البراهمة -أو بعضهم- قال ما لا يمكن معرفته بالحسّ ألبتة فهو ممتنع، وهذا قول أكثر أهل الأرض من أهل الملل وغيرهم، وهو القول الذي أنكره ابن سينا وأراد إبطاله.

---

(١) سوسفقيا: كذا في النسختين ولعل الصواب: سوفستيا، أو: سوفيستا (رشاد).

(٢) بعد كلمة «بالسفسطة» توجد إشارة إلى مكان كلمة لم تظهر في المصورة (ر) وزدتها: أي ليستقيم الكلام، وهذه العبارة ليست في (هـ) (رشاد).

لكن هؤلاء نوعان: منهم من أنكر ما لا يُحسّه عموم الناس في الدنيا، حتى أنكر الملائكة والجن، بل وجحد ربّ العالمين سبحانه، فهؤلاء هم الكفّار الدهرية المعطِّلة المحضة.

وابن سينا وأمثاله يردون على هؤلاء، لكن يردون عليهم أحيانا بحجج فاسدة.

وهذا هو القسم الثاني، وهو إنكار الإنسان ما لا يحس في الدنيا.

وأما القسم الثالث، وهو أنَّ الموجود هو ما يمكن الإحساس به، ولو في الآخرة، وأنَّ ما أخبرت به الرسل من الغيب، كما أخبرت به عن الجنة والنار وعن الملائكة، بل وإخبارهم عن الله تعالى، هو ممّا يمكن معرفته بالحسّ، كالرؤية. / ١٣١/٥

فهذا قول جماهير أهل الإيمان بالرسل، وسلف الأمة وأئمتها، فإنهم متفقون على أنَّ الله يرى في الآخرة عيانا، كما يُرى الشمس والقمر، وأنَّه لا يلزم من تعذّر رؤية الشيء في حالٍ تعذر رؤيته في حال أخرى، بل قد يُرى الشيء في حالٍ دون حال، كما أنَّ الأنبياء يرون ما لا يراه غيرهم من الملائكة وغيرها، بل والجن يراهم كثير من الناس.

وإن ادّعى أنَّ من الموجودات القائمة بأنفسها ما لا يمكن أن يُعرف بالإحساس في حال من الأحوال، فهذا قول باطل، ولا دليل له عليه، وهذا قول الجهمية الذين ينكرون رؤية الله تعالى.

وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على بطلان قولهم، وفساد قولهم يُعلم بالعقل الصريح، كما يعلم بالنقل الصحيح، وهؤلاء في نفس الأمر من أجهل الناس وأضلهم، وإن كانوا عند أنفسهم من أعقل الناس وأعرفهم، فهم كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ إِن فِى صُدُورِهِمۡ إِلَّا كِبۡرٌ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِ﴾ [غافر:٥٦].

وكما قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ ۗ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾﴾ [البقرة:١٣]، وقوله: ﴿فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَرِحُوا۟ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٨٣﴾﴾ [غافر:٨٣]. / ٥/ ١٣٢

وأمَّا حجته على إثبات وجود ما ليس بمحسوس، فقد احتجّ بالكليات.

فيُقال له: قولك: إنَّ هذه المحسوسات يقع عليها اسم واحد بحسب معنى واحد، مثل اسم الإنسان فإنَّ وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود.

فيُقال له: أتعني أنَّ هذا المعنى الواحد الذي يشترك فيه زيد وعمرو، هو معنى واحد قائم بالعالم كالإنسان؟ كما أنَّ لفظ «إنسان» قائم بالناطق وكما أنَّ خط زيد قائم باللوح الذي فيه الخط؟

أم تعني أن ذلك المعنى الواحد هو موجودٌ في الخارج؛ في زيد وعمرو أو في غيرهما؟

أمَّا الأول فصحيح، ولا حجة لك فيه.

وأما الثاني، فقولك في المعنى كقول من يطرد قولك، ويجعل لفظ «الإنسان» الواقع على زيد وعمرو موجوداً في الخارج، قائماً بزيد وعمرو، ويجعل الخط المطابق للفظ ثابتاً في الخارج عن اللوح، قائماً بزيد وعمرو، إذ كل عاقل يعلم أنَّ الخط مطابق للفظ، وأنَّ اللفظ مطابق للمعنى، وأنَّ عموم المعنى الواحد كعموم اللفظ الواحد المطابق له.

فإذا قال القائل: «إنسان» كان للفظه وجود في لسانه، وللمعنى وجود في ذهنه، ووقوع هذا على زيد وعمرو كوقوع هذا على زيد وعمرو، وهذا هو المعنى الذي سمَّيته معقولا، وجعلته معقولاً صرفا،/ وهل يكون المعقول الصرف إلاَّ في الحي العاقل؟ فإنَّ المعقول الصرف الذي لا يتصور وجوده في الحسّ هو ما لا يُوجد إلاَّ في ٥/ ١٣٣

العقل، وما لا يوجد إلاَّ في العقل لم يكن موجوداً في الخارج عن العقل، فالتفتيش الذي أخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس، أخرج منه المعقولات المحضة التي يختصُّ بها العقلاء، وهي الكليات الثابتة في عقول العقلاء، فإنَّ الإنسان إذا تصور زيداً أو عمراً ورأى ما بينهما من التشابه انتزع عقله من ذلك معنى عاماً كلياً معقولاً، لا يتصور أن يكون موجوداً، في الخارج عن العقل.

فهذا هو وجود الكليات، وهذه الكليات المعقولة أعراض قائمة بالذات العاقلة، لا توجد إلاَّ بوجودها، وتعدم بعدمها، وليس بينها وبين الموجودات الخارجيّة تلازم، بل يمكن وجود أعيان في الخارج من غير أن يعقل الإنسان كلياتها، ويمكن وجود كليات معقولة في الأذهان لا حقيقة لها في الخارج، كما يعقل الأنواع الممتنعة لذاتها وغير ذلك، فمن استدلَّ على إمكان الشيء ووجوده في الأعيان، بإمكان تصوره في الأذهان، كان في هذا المقام أضلُّ من بهيم الحيوان.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَـٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ﴾ [الأعراف:١٧٩]، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِى ٱلظُّلُمَـٰتِ ۗ﴾ [الأنعام:٣٩]./ ٥/ ١٣٤

وقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَـٰرُ وَلَـٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾﴾ [الحج:٤٦]، وقال تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَـٰمِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٤٤﴾﴾ [الفرقان:٤٤]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّـٰهُمْ فِيمَآ إِن مَّكَّنَّـٰكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَـٰرًا وَأَفْـِٔدَةً فَمَآ أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَآ أَبْصَـٰرُهُمْ وَلَآ أَفْـِٔدَتُهُم مِّن شَىْءٍ إِذْ كَانُوا۟ يَجْحَدُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [الأحقاف:٢٦].

وقولهم: فالإنسان من حيث هو واحد بالحقيقة، بل من حيث الحقيقة الأصلية التي لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس، بل معقول صرف. وكذلك الحال في كل كلي هو من الأقوال الملبَّسة، فإن هذه الحقيقة إما أن تعني بها ما يتصوره المعقول من الإنسان، أو ما يوجد منه، أو شيء ثالث.

فأما شيء ثالث فلا حقيقة له، فإنْ كان له حقيقة فبيِّنوها. فإنّا نعلم بالاضطرار أنّه ما في الوجود إلا ما هو موجود في نفسه، أو ما هو متصوَّر في الذهن، إذ العقل أو العلم ونحو هذه الأمور ممّا ليس/ بحاصلٍ في العلوم والأذهان، ليس بموجودٍ في الأعيان، فلا حقيقة له البتة. ولكن الناطق بهذه العبارة يتصور في نفسه ما لا حقيقة له، كتصور إنسان ليس بموجود في الخارج. ١٣٥/٥

فإذا قلت: الإنسان من حيث هو هو، مع قطع النظر عن ثبوته في العلم أو العين.

قلت لك: تقديره مطلقاً لا بشرط من حيث هو هو -هو أيضا من تقديرات الأذهان، فإذا كان ما لا يوجد إلا مقدَّراً في الأذهان، وفَرَضتَهُ غير مقدَّرٍ في الأذهان، جمعتَ بين النقيضين.

فإن قلت: أنا يمكنني أن أتصور إنساناً مطلقاً، مع قطع النظر عن وجوده في الذهن والخارج.

قلت: تصوّره مطلقاً غير مقيَّد بالذهن ولا بالخارج شيء، وتصوره مقيَّداً بسلب الذهن والخارج شيء آخر. فأمَّا الأول فأنت لم تتصور معه سائر لوازمه، وتصور الملزوم دون لوازمه ممكن، كما تتصور إنساناً مع قطع النظر عن وجوده وعدمه، وإنْ كان لا يخلو عن واحدٍ منهما، فهذا تصور للشيء دون لوازمه.

وأمَّا تصوره مقيّداً بسلب الوجود الذهني والخارجي، فهو من باب تـصور الجمـع بين النقيضين أو رفع النقيـضين، وهـو كتـصور إنـسان مقيَّـد بكونـه لا موجـوداً ولا معدوماً، ومجرد فرض هذا في الذهن يوجب العلم بامتناعه.

وأما الأول فلا يوجب تصور الملزوم بدون لازمة، إمكان وجوده في/ الخارج بدون ١٣٦/٥ لازمه، فكونه إما في الذهن وإما في الخارج هو من لوازمه، ويمكن تصوّر الملزوم بدون لازمه، ولا يمكن وجوده دون لوازمه. وعدم شعور الـنفس بـلازم لا يوجـب عـدم اللازم، فإن عدم العلم بالشيء ليس علماً بعدمه، وهذا كما يمكنك تـصور إنـسان مـع قطع النظر عن وجوده وعدمه، وإن كان لا بد له إمَّـا أن يكـون موجـوداً أو معـدوماً لامتناع الخلو عن النقيضين.

وهؤلاء يجعلون تقدير الذهن للممتنعات حجـة عـلى ثبوتهـا، ويـشبِّهون الوجـود الواجب بالوجود الممتنع. وهذا كما أنَّ الإنسان يتصور علماً مطلقاً وقدرةً مطلقـةً، مـع علمه بأن ذلك لا يكون إلاَّ بذات حَيَّةٍ عالمةٍ قادرةٍ.

وكذلك يتصور الإنسان حيواناً مطلقاً، ولا يتصور مع ذلك أنه ناطق أو بهـيم، ولا يخلد ولا يموت، ولا يعلم ولا يجهل، ولا يعجز ولا يقـدر، ولا يـسكن ولا يتحـرك، فهل يستدلّ بتصوره ذلك في عقله على أنه يُوجد؟ أو يمكن أن يُوجد في الخارج حيوانٌ مطلقٌ يخلو عن هذه المتقابلات كلها، فلا يموت ولا يخلد، ولا يقدر ولا يعجز؟

ومن المعلوم أنَّ مقدَّرات الأذهان ومتصوَّرات العقول يحصل فيها ما لا وجود له في الخارج، تارةً بأن لا يوجد ما يطابقه وهو الوهم، وتارة مع وجود ما يطابقه، كمطابقـة الاسم للمسمَّى، والعلم للمعلوم،/ وهو مطابقة ما في الذهن لما في الخـارج، ومطابقـة ١٣٧/٥ الصورة العلمية لمعلوماتها الخارجية.

وإذا قيل في هذه الصورة: إنها كلية، فهو كقولنا في الاسم: إنه عام.

والمراد بذلك أنها مطابقة لأفرادها، مطابقة اللفظ العام والمعنى العام لأفراده، وهي مطابقة معلومة متصوَّرة لكل عاقل، لا تحتاج إلى نظير، وإذا شبّهت بمطابقة الصورة التي في المرآة للمرآة، أو مطابقة نقش الخاتم للشمع ونحو ذلك، كان ذلك تقريباً وتمثيلاً، وإلاَّ فالحقيقة معلومة، وكل عاقل يعلم مثل هذا من نفسه.

واعلم أنَّه بالكلام على هذه الحجة التي لهؤلاء المتفلسفة في التوحيد يتبيَّن الكلام على **حجتهم الثانية**، وهي قولهم: لو كان واجبان لا يشتركان في مسمَّى الوجوب، وامتاز أحدهما عن الآخر بما يخصُّه، فكان كل منهما مركَّباً ممّا به الاشتراك، وممّا به الامتياز، والمركّب مفتقر إلى جزئه فلا يكون واجباً.

فإنه يُقال لهم: إنما اشتركا في المطلق الذهني، لم يشارك أحدهما الآخر في شيء موجود في الخارج، حتى يكون في ذلك الموجود تركيب، وكل منهما يمتاز عن الآخر بالوجوب الذي يخصُّه، كما امتاز عنه بحقيقته التي تخصّه والوجود الذي يخصُّه./ ١٣٨/٥

ويُقال لهم: هذا كاشتراك الموجود الواجب والموجود الممكن في مسمَّى الوجود، مع امتياز هذا بما يخصّه وهذا بما يخصُّه، فإنَّ الوجود المشترك الكلي ليس هو ثابتاً في الخارج، بل للواجب وجود يخصه، وللممكن وجود يخصه، كما أنَّ لهذا حقيقة تخصُّه، ولهذا حقيقة تخصَّه.

وكذلك إذا قيل: لهذا ماهية تخصه ولهذا ماهية تخصه، فإنهما يشتركان في مسمَّى الماهية، ويمتاز أحدهما عن الآخر بما يختص به، وإنما اشتركا في المسمَّى المطلق الكلي، وامتاز كل منهما عن الآخر بالوجود الذي في الخارج، وذلك الموجود في الخارج لا اشتراك فيه، وذلك المطلق الكلّي لا امتياز فيه، فما اشتركا فيه لا يكون إلاَّ في الذهن، وما

امتازا به هو موجود في الخارج وقد يُتصوَّر في الذهن، فإنَّ ما في الخارج يُتصوَّر في الذهن، وليس كل ما يُتصوَّر في الذهن يكون في الخارج، فلم يكن ما به الاشتراك مفتقراً إلى ما به الامتياز، ولا ما به الامتياز مفتقراً إلى ما به الاشتراك، بل لا شركة في الأعيان الموجودة الجزئيات، ولا امتياز في الكليات المطلقة المعقولات، أعني من حيث تناولها وشمولها لأفرادها، بل تناولها لأفرادها تناولٌ واحدٌ، وشمولها شمول واحد.

وهذا المعنى الواحد الشامل هو كاللفظ الواحد الشامل العام، واشتراك الموجودَيْن في الوجود، أو الواجبين في الوجوب، مع ما بينهما في الخارج من الامتياز والاختصاص، كاشتراك اللونين في اللونية، مع أنَّ هذا في الخارج سواد، وهذا بياض./ ٥/ ١٣٩

فإذا قلت: السواد مركَّب من اللونية والسوادية، كما تقول: الموجود مركَّب من الحيوانية والناطقية.

قيل لك: أتعني أنَّه مركَّب من لونية مطلقة لا تخصّه، ومن السوادية التي تخصه، ومن الوجود المطلق الذي لا يخصّه، والوجوب الذي يخصه، ومن الحيوانية المطلقة التي لا تخصّه، والناطقية التي تخصه؟ أم مركَّب من نفس لونيَّته الخاصة وسواديَّته، ومن نفس وجوده الخاص ووجوبه، ومن الحيوانية التي تخصّه وناطقيته؟

فأمَّا الأول فباطل، فإنَّه ليس فيه شيء مطلق: لا لونية مطلقة، ولا حيوانية مطلقة، ولا وجودية مطلقة.

وإن عنيت الثاني، فلونيته الخاصة وسواديَّته متلازمان، وكذلك حيوانيته الخاصة وناطقيته، وكذلك وجوده الخاص ووجوبه، فكما لا يمكن تقدير هذا اللون المعيّن -الذي هو سواد- بدون السواد، فلا يمكن تقدير هذا الحيوان المعيّن الذي هو ناطق بدون النطق، (ولا يمكن تقدير هذا الموجود المعيّن الذي هو واجب بدون الوجود، فإن

هذا الحيوان)[1] هو الحيوان المعيّن والواجب هو الموجود المعيّن، ولا يتميز في الخارج سوادٌ من لون، كما لا يتميز ناطق عن حيوان، ولا/ وجود عن وجوب، بل الذهن يعقل ما بين هذا السواد وسائر الألوان من المشابهة في اللونية، ويميّز بين ذلك وبين ما يعقله بينه وبين سائر السوادات من المشابهة في السوادية، ويضم هذا إلى هذا، وهو تركيب عقليّ اعتباريّ، وكذلك يعقل ما بين هذا الإنسان وغيره من الحيوان من المشابهة في الحيوانية، وما بينه وما بين سائر الأناسيّ من المشابهة في الإنسانية، ويضمُّ هذا إلى هذا، وهو تركيب عقليّ اعتباري. ١٤٠/٥

ومن قال: إنَّ الإنسان مركّب من الحيوان والناطق، وهو يعقل ما يقول، فإنما يعني هذا التركيب ونحوه، وليس ذلك تركيباً في الوجود الخارجي، ولا في الوجود الخارجي جزء لهذا المركَّب متميز عن كله، ولا جزء سابق لكل، بل هذه الأمور إنما توجد في الأذهان لا في الأعيان، فهذه التركيبات مركّبة من تلك الكليات. والكليات الخمسة: الجنس، والنوع والفصل، والخاصة، والعَرَض العام، إنما توجد كليات في الأذهان لا في الأعيان.

كذلك التركيب الذي يوجد في بعض هذه مع بعض، فإنَّ أجزاء المركَّب، التي هي الكليات، لا تكون إلاَّ في الذهن، فالمركّب من الكليات الذهنية أَوْلى أنْ لا يكون إلاَّ ذهنياً.

وهؤلاء المتفلسفة المنطقيون نفوا حقيقة واجب الوجود وصفاته معتقدين أنهم موحِّدون لذاته، وقالوا: هو منزَّه عن التركيب، لافتقار المركَّب إلى جزئيه. / ١٤١/٥

(١) ما بين ( ) ليس في (ر)، ولا (هـ)، وقد اختصره الهكاري فأضفته حتى يتصل الكلام بعضه ببعض وأرجو أن يكون صواباً، وأحسب أن ما اختصره الهكاري لا يزيد عن سطر واحد، أو أسطر قليلة على أكثر تقدير (رشاد).

والتركيب يقع عندهم -كما ذكره ابن سينا وغيره، وذكره الغزالي عنهم في «تهافت الفلاسفة» وغيره- على **خمسة أنواع**: **أحدها**: تركّب الموجود من الوجود والماهية.

والثاني: تركُّب الحقيقة من الأمور العامة والخاصة: كالوجود العام، والوجود الخاص.

والثالث: تركُّب الذات الموصوفة من الذات والصفات.

والرابع: تركُّب الذات القائمة بنفسها، المباينة لغيرها، المشار إليها: من الجواهر المنفردة، التي يُقال إنها مركبة منها.

والخامس: تركبها من المادة والصورة، التي يُقال إنها مركّبة منها. وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع، وبيَّنا أنَّه يمتنع وجود موجود قائم بنفسه: سواء كان واجباً أو ممكناً، بدون ثبوت هذه المعاني التي سموها تركيباً، وأن تسميتهم لذلك تركيباً غلط منهم.

وإن قالوا: هو اصطلاح اصطلحنا عليه، فلا ترتفع، بسبب غلط الغالطين وأوضاعهم اللفظيّة، الحقائق الموجودة والمعاني العقلية، وأنَّه ليس في العقل ما يمنع ذلك، بل العقل يصدِّق السمع الدالّ على إثبات صفات الله تعالى ومباينته لمخلوقاته، وأنَّ العقل أثبت موجوداً واجباً بنفسه غنياً عماَّ سواه.

وأما كون ذلك الموجود لا يكون إلاَّ حياً عالماً قادراً، أو لا يكون إلاَّ/ موصوفاً ٥/١٤٢ بصفاتٍ لازمةٍ لذاته، ولا يكون إلاَّ مباينا لمخلوقاته، فالعقل يوجب ذلك لواجب الوجود، لا نحيله عليه، وأن ما ذكروه من إثبات وجودٍ مطلق بشرط الإطلاق، أو بسلب الأمور الثبوتية عنه، ليس له حقيقة ولا ماهية، سواء مطلق الوجود، أو الوجود

المسلوب عنه الأمور الثبوتية، وهو أمر يمتنع تحققه في الخارج، وإنما يكون في الأذهان لا في الأعيان.

وهذا هو الواحد الذي قالوا: لا يصدر عنه إلاَّ واحد، فإنه يمتنع تحققه في الخارج، وكذلك الواحد البسيط الذي يتركَّب منه الأنواع، هو أيضاً مما لا يتحقق إلاَّ في الأذهان.

ومتكلمو أهل الإثبات إذا قالوا: وجوده عين حقيقته أو ماهيته، أو ليس وجوده زائداً على ماهيته، فليس مرادهم بذلك مراد المتفلسف الجهمي، الذي يقول: إنَّه وجود مطلق، فإنَّ الوجود المطلق لا حقيقة له في الخارج. ولكن مرادهم بذلك ما يريدونه بقولهم: إنَّ حقيقة الإنسان هي وجوده الموجود في الخارج، وحقيقة السواد هو السواد الموجود في الخارج، ونحو ذلك.

ومرادهم بذلك أنَّ الشيء الموجود في الخارج -الذي له حقيقة تخصه- وجوده الثابت في الخارج هو تلك الحقيقة الخاصة، فوجوده المختص به هو حقيقته المختصة، كما أنَّ الوجود المطلق كلّي عام، والحقيقة المطلقة كلية عامة، ونفس حقيقة الإنسان والجسم وغيرهما، ليست/ هي وجوداً مطلقاً، وإن كانت حقيقته نفس وجوده، فكيف يكون رب العالمين حقيقته وجود مطلق لا يُتصوَّر إلاَّ في الذهن؟ ٥/١٤٣

بل هو سبحانه وتعالى مختص بحقيقته التي لا يشركه فيها غيره، ولا يعلم كنهها إلاَّ هو، وتلك هي وجوده الذي لا يشركه فيه غيره، ولا يعلم كنهه إلاَّ هو.

والناس إذا علموا وجوداً مطلقاً، أو حقيقة مطلقة، فذاك هو الكلي العام الشامل، ليس هو نفس الحقيقة الموجودة في الخارج.

وكذلك تركُّب الحقيقة من الصفات العامة والخاصة، إنما هو تركيب في الذهن: تركيب ذهني عقلي اعتباري.

وكذلك تركب الموصوف من الذات والصفات، إنما يكون تركيباً لو كان هناك ذات مجردة عن تلك الصفات، أو لو أمكن وجود ذلك، فأمَّا الذات التي لا تكون إلاَّ حيَّة عالمة، فلا يتصور انفكاكها عن الحياة والعلم، حتى نقول: إنَّ الذات تركيب مع الصفات.

وكذلك أيضاً الماهية المشار إليها القائمة بنفسها المباينة لغيرها، إنَّما يُقال: هي مركَّبة من الأجزاء المنفردة، أو من المادة والصورة، ولو كان لهذا التركيب حقيقة، فأمَّا إذا كان الجوهر الفرد باطلاً، وتركُّب الجسم من الجوهرين: المادة والصورة باطلاً، والأمور المشار إليها المباينة لغيرها من المخلوقات: كالشمس والقمر، ليس هو مركباً من أجزاء منفردة، ولا من جوهرين: مادة وصورة، فكيف يظن برب العالمين: أنه مركب من ذلك؟/ ٥/١٤٤

وقد بُسط هذا في غير هذا الموضع، وبُيِّن أنَّ الأعيان القائمة بأنفسها خلقها الله تعالى كذلك، ليس فيها أجزاء تركَّبت منها، لكن يمكن أن يفرِّقها الله ويجزِّئها إلى أن يتصاغر جداً ثم يستحيل إلى نوع آخر، مع أنَّ ذلك الجزء الصغير يتميز منه شيء عن شيء، وليس في الوجود عين قائمة لا يتميز منها شيء عن شيء.

والصورة: إما صورة عرضية: كشكل الجسم: فالمادة هنا هو الجسم نفسه، وإما الصورة التي هي المصوَّر، كالإنسان نفسه، والمادة فيها ليس لها جوهر يحملها، بل مادتها ما منه خلقت، وتلك المادة استحالت إلى صورة أخرى، وفَنِيَ الأول وعدم، كما يفنى المنيُ إذا صار إنسانا، وليس بين ما استحال منه واستحال إليه شيء باق بعينه، وإنما يشتركان في أمور نوعية، كالمقدار ونحوه.

والمركب المعقول هو ما كان مفترقاً فركَّبه غيره، كما تُركّب المصنوعات من: الأطعمة والثياب والأبنية، ونحو ذلك من أجزائها المفترقة.

والله تعالى أجلُّ وأعظم من أن يُوصف بذلك، بل من مخلوقاته ما لا يُوصف بذلك، ومن قال ذلك فكُفْره وبطلان قوله واضح.

٥/١٤٥ وقد يُقال «المركب» على ما له أبعاض مختلفة، كأعضاء الإنسان/ وأخلاطه، وإن كان خُلق كذلك مجتمعاً، لكنه يقبل التفريق والانفصال والانقسام، والله مقدَّس عن ذلك.

وقد يُقال المركَّب على ما يقبل التفريق والانفصال، وإن كان شيئاً بسيطاً كالماء، والله مقدَّس عن ذلك.

فهذا هو التركيب المعقول في اللغة والاصطلاح، فأمَّا المركَّب في اللغة فهو الأول خاصة. ولكن هذا المعنى لم يريدوه بلفظ المركب.

والثاني والثالث قد يسمِّيه طائفة من أهل العلم مركَّبا. فأمَّا الذات المتصفة بصفات لازمة لها، التي لها حقيقة تمتاز بها عن سائر الحقائق، وتباين غيرها من الموجودات، من غير أن يجوز عليها تفريق وتبعيض وتجزئة وتقسيم، فهذه لو قُدّر أنها مخلوقة، لم تكن ممَّا يسمى مركباً في اللغة المعروفة والاصطلاح.

وإذا سمَّى مسمٍّ هذه مركّباً، كان: إما غالطاً في عقله لاعتقاده اشتمالها على حقيقتين: وجودها، وحقيقتها المغايرة لوجودها، أو على حقيقتين: ذات قائمة بنفسها معقولة مستغنية عن صفاتها، وصفات زائدة عليها قائمة بها -أو على جواهر منفردة أو ٥/١٤٦ معقولة، أو نحو ذلك من الأمور التي يثبتها طائفة من الناس ويسمُّونها تركيبا./

وجمهور العقلاء يخالفونهم في إثبات ذلك، فضلاً عن تسميته تركيبا، ولو سُلِّم لهم ثبوت ما يدَّعونه، لم تكن تسميته مركّباً من اللغة المعروفة، بل هو وضع اصطلحوا عليه، فإنَّ الجسم الذي له صفات، كالتفاحة التي لها لون وطعم وريح، لا يُعرف في اللغة المعروفة إطلاق كونها مركَّبة من لونها وطعمها وريحها، ولا تسمية ذلك أجزاء لها، ولا يُعرف في اللغة أن يُقال: إنَّ الإنسان مركَّب من الطول والعرض والعمق، بل ولا أنه مركب من حياته ونطقه، إلى أمثال ذلك من الأمور التي يسمِّيها من يسمِّيها من أهل الفلسفة والكلام تركيباً: إمَّا غلطا في المعقولات، وإما اصطلاحاً انفردوا به عن أهل اللغات.

فليس لهؤلاء أن ينفوا ما عُلم ثبوته بالشرع... والدعاء، ومضاهاة للمشركين والنصارى والصابئين الذين ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ [التوبة:٣١].

وهذه الشفاعة التي أثبتها المشركون وأبطلها القرآن، رأيت من هؤلاء المتفلسفة -نفاة الصفات كابن سينا- ومن ضاهاهم في بعض الأمور/ التي يجعلونها علوماً مضنوناً ١٤٧/٥ بها على غير أهلها[1]، قد أثبتوا هذه الشفاعة الشركية، وهذه الوسائط الإفكية، مع أنَّ القرآن العزيز مملوء من ذم أهلها.

قال تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَ ۚ قُلْ أَوَلَوْ كَانُواْ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٣﴾ قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَـٰعَةُ جَمِيعًا ۖ لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [الزمر:٤٣-٤٤]،

---

(١) ويقصد ابن تيمية هنا الغزالي وأمثاله (رشاد).

وقال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٨﴾﴾ [يونس:١٨]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَٰدَىٰ كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَٰكُمْ وَرَآءَ ظُهُورِكُمْ ۖ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ ۚ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٩٤﴾﴾ [الأنعام:٩٤]، وقال تعالى: ﴿وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [آل عمران:٨٠]، وقال تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا ﴿٥٦﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ / ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ ۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴿٥٧﴾﴾ [الإسراء:٥٦-٥٧]، وقال تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴿٢٢﴾ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ ۚ﴾ [سبأ:٢٢-٢٣]. ١٤٨/٥

فنفى أن يكون لغيره معه مُلكٌ، أو شريكٌ في الملك، أو مظاهرة له، ولم يثبت من الشفاعة النافعة إلا ما كان بإذنه، وهذه الشفاعة التي يؤمن بها المؤمنون، كشفاعة نبينا محمد ﷺ يوم القيامة، فإنه باتفاق أهل السنة والجماعة له شفاعات في القيامة، حتى يشفع في أهل الكبائر من أمته، كما استفاضت بذلك الأحاديث الصحيحة، كما كان يدعو لهم ويشفع لهم في حياته.

وكذلك يشفع غيره ممَّن يأذن الله له في الشفاعة، لكن ليست هي الشفاعة التي يثبتها أصناف المشركين من غير أهل الكتاب، والصابئين، ومن ضاهاهم من أهل الكتاب، كالنصارى ومن ضاهاهم من هذه الأمة: كالمتفلسفة الملاحدة، والإسماعيلية، وكأهل

المضنون به، وغيرهم، فإنهم جعلوا الشفاعة تنفع بدون دعاء الشافع لله، وبدون إذن الرب له في الشفاعة كما تقدم. / ٥/١٤٩

والله تعالى يقول: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة:٢٥٥]، وقال تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء:٢٨]، وأمثال ذلك في كتاب الله عز وجل.

وهنا جواب آخر عن أصل الحجة وهو أن يُقال: هب أنَّ الشيئين يشتركان في شيء موجود في الخارج، ويمتاز أحدهما عن الآخر بما يخصّه، وأنَّ الكلي المشترك بينهما ثابت في الخارج، وأن أحدهما إما أن يكون لازماً للآخر، أو ملزوماً، أو عارضاً، أو معروضاً، فلم لا يجوز أن يكون المشترك لازماً للمعيَّن، بل وملزوماً له، بحيث يكون كل من المشترك والمختص مشروطاً بالآخر، والشرط لا يجب تقدمه على المشروط؟.

وهذا كما أن الحيوانيّة مع الناطقية والصاهليّة، كل منهما مشروط بالآخر، فلا يوجد المختص الذي هو الناطقية والصاهلية إلاَّ مع الحيوانية، ولا توجد حيوانية إلاَّ مع بعض ذلك.

وليس المراد بكون المشترك مشروطاً بالمختص أنَّه مشروط بهذا المعيّن، بل مشروط: إمّا بهذا، وإمّا بهذا، فالمشترك من حيث هو مشترك مشروط بأحدهما لا بعينه، ومن حيث تشخّصه وتعيّنه مشروط بما اقترن به من التّعيّن. / ٥/١٥٠

وهذا ثابت في كلِّ شيئين اتفقا في شيء وافترقا في شيء، ولا حيلة لهم فيه. وذلك أنّ كون الشيء لازماً للآخر، أعم من كونه علة أو معلولا، أو لا علة ولا معلولاً، فليس كل لازم معلولا. فإذا كان كلٌّ من الوجوبين لازماً لمعيّنه لم يجب أن يكون الواجب معلولاً، ولا يكون الملزوم علة.

وبهذا يتبيَّن فساد مقدمته الثانية التي قال فيها: «يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته، وأن تكون الصفة سبباً لصفة أخرى، ولكن لا يجوز أن يكون الوجود بسبب ماهيته التي ليست من الوجود، أو بسبب صفة أخرى، لأنَّ السبب يتقدَّم في الوجود ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود.

فإنه يُقال له: لفظ «السبب» قد تعني به العلَّة الموجبة، وقد تعني به الشرط، فإن عنيتَ به الأول لم يجعل الوجود مسبباً عن غيره لئلاَّ يلزم تقدّم غير الوجود الواجب عليه.

وإن عنيت بالسبب الشرط؛ فالشرط لا يجب تقدّمه على مشروط، بل يجوز مقارنته للمشروط، فالأمور المتلازمة كالمتضايفات كل منها لا يوجد إلاَّ مع الآخر، فوجوده مشروط به من غير تقدّم أحدهما على الآخر.

٥/١٥١ وكذلك أنتم تقولون: إنَّ المادة مع الصورة، كل منهما شرطٌ في/ الآخر من غير تقدّمه عليه. والمسلمون يقولون: إنَّ العلم والقدرة مشروط بالحياة، وكلاهما صفة لازمة لله تعالى، لا يجوز تقدمها على الأخرى بالوجود.

وإذا كان كذلك، وقُدِّر أنَّ للواجب حقيقة مغايرة للوجوب، فلم لا يجوز أن يكون وجوده الواجب مشروطاً بتلك الحقيقة، التي هي أيضاً مشروطة به، من غير أن يكون الوجود الواجب مسبوقاً بوجود غيره، كما يقولون في وجود الممكن: إذا قلتم: إنَّه زائد على ماهيته: إنَّ ماهيته لا تنفك عن وجوده، كما لا ينفك وجوده عن ماهيته.

وهذا جواب لا حيلة لهم فيه، وهو جواب عن تلازم الذات مع الصفات، إذا قُدِّر أحدهما مغايراً للآخر.

[لم يفصل الرازي العلة من الشرط]

وأبو عبد الله **الرازي** أجاب بجواب لم يفْصِل فيه العلة من الشرط **فقال**: «**قولكم: لو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بالوجود على نفسها، فإنَّ العلة متقدمة بالوجود على المعلول -ممنوع، فإنا لا نسلم وجوب تقدّم العلة على المعلول بالوجود. وقول القائل هي متقدمة عليه بالذات: إن أريد به كونها مؤثرة فمسلَّم، وإن أريدَ به أنها لا تؤثر فيه إلاَّ بعد وجودها، فهذا ممنوع، ونحن ندَّعي أنَّ المؤثر في وجود الله تعالى هو نفس ماهيته، لا باعتبار وجود سابق. وإن أُريد بالتقدم أمرٌ وراء التأثير، فذلك غير متصور**». / ١٥٢/٥

ثم منع عموم الدعوى فقال[1]: «**نزلنا عن هذا المقام فلم قلتم: إن كل علة فهي متقدمة بالوجود على المعلول؟ ألا ترى أنَّ ماهيات الممكنات قابلة لوجود ذاتها، فماهيّاتُها علل قابلية لوجود ذاتها، ففي هذا الموضع العلل القابلية لا يجب تقدمها على المعلول بالوجود، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز مثله في العلة الفاعلية**».

وقال: «**لا نقول: المؤثر هو الماهية المعدومة، بل الماهية من حيث هي هي مغايرة لوجودها وعدمها. ونحن إنما نجعل المؤثر في الوجود تلك الماهية فقط**»[2].

---

(١) لم استطع العثور على النصوص التالية في مؤلفات الرازي المطبوعة والمخطوطة، ولكن الأستاذ محمد صالح الزركان رحمه الله أشار إلى نص قريب من أحد هذه النصوص كما سأبين بعد قليل بإذن الله (رشاد).

(٢) ذكر الأستاذ محمد صالح الزركان في كتابه فخر الدين الرازي، وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص١٧٢) نصا من مخطوط شرح الإشارات والتنبيهات للرازي (١/ ٢٠٠) هو: «الوجود من حيث =

قال: «فإن قيل: كما جوَّزتم أن تؤثر ماهيته قبل الوجود في وجود نفسها، فلم لا يجوز أن تـؤثّر تلـك الماهيـة قبـل وجودهـا في وجـود العـالم؟ وحينئـذ لا يمكـن الاستدلال بوجود الأفعال على وجود الفاعل. قلنا: البديهة فرَّقت بين الموضـعين، فإنَّا بالبديهة نعلم أن الشيء ما لم يوجد لا يكون شيئاً لوجـود غـيره، ونعلـم أن لا استبعاد في أن يكون الشيء موجودا/ من ذاتـه. والمعلـوم مـن قولنـا: إنـه موجـود لذاته، أن ذاته تقتضي وجود نفسه، وإذا جزمت بالبديهـة بـالفرق صـح كلامنـا في هذه المسألة».

٥/ ١٥٣

وقد مانعه بعض أصحابه في هذا الموضع وقال: **«العلم بأنَّ العلـة لـو كانـت موجبـة للوجود لكانت موجودة -علم ضروري، لأنَّ المفيد للوجود لا بدَّ أن يكون له وجود، بخلاف القابل فإنَّه مستفيد للوجود، والمستفيد للوجود يمتنع أن يكون موجوداً».**

قلت: هذا الاضطراب إنما نشأ من قولهم: كون ذات الواجـب فاعلـة لوجـوده، أو علة مقتضية لوجوده، إذا قُدِّر أن وجوده مغاير لذاته، وهذا لا يُحتاج إليه، بل إذا قيـل: ذاته مشروطة بوجوده، كما أنَّ وجوده مشروط بذاته، وقيل: إنهما متلازمان من غير أن يكون أحدهما هو الموجب للآخر، كما قالوا مثل ذلك في ذات الممكن ووجوده -زالت هذه الشبهة.

=هو وجود، محذوفاً عنه سائر العوارض، طبيعة واحدة نوعية، فلا يجـوز أن يختلـف مقتـضاها، وإذا كان كذلك فالوجود في حقنا عرض مفتقر إلى الماهية، محتاج إليها، فكيف نعقـل انقـلاب مثـل هـذا الوجود في حق الله تعالى جوهراً قائماً بالنفس..؟ .. بل الحق أن الماهية من حيث هـي هـي - مغـايرة لوجودها وعدمها. ونحن إنما جعلنا المؤثر في الوجود نفس الماهية فقط، وذلك لا يمنع مـن خلوهـا عن الوجود» (رشاد).

وهؤلاء كثيراً ما تشتبه عليهم العلل بالشروط في مسائل الدور والتسلسل وغير ذلك، ويجعلون الملزوم علة، كما يقولون: إنَّ ماهية الثلاثة والأربعة علَّة للفردية والزوجية، فيجعلون ذات الشيء علة لصفته اللازمة له، وأنَّ فاعل الذات فاعل صفتها، فإنَّ الدَوْر في الشروط -بمعنى توقف كل من الأمرين على وجود الآخر معه- ممكن واقع، وهو الدور المعيّ الاقتراني، وأما الدَوْر في العلل، وهو أن يكون كل من الأمرين علة للآخر ومبدعاً له، فهذا ممتنع باتفاق العقلاء. / ٥/ ١٥٤

وكذلك التقدم، فإنَّ تقدم الشرط على المشروط غير واجب، وأمَّا تقدم الموجِب على الموجَب، والفاعل على المفعول، والعلَّة على المعلول، فلا ريب فيه عند جماهير العقلاء.

ومعارضة الرازي لهم بالماهية الممكنة القابلة لوجودها، إذا قيل بتعددهما -معارضة صحيحة، وأما فرق المعارض له بأنَّ الماهية في الواجب فاعلة للوجود فغلط، فإنَّ ماهية الواجب إذا قيل بمغايرتها لوجوده، ليست فاعلة لوجوده، بل هي أيضاً قابلة لوجوده كالممكن، لكن وجوده واجب مع هذا القبول.

والقابل والمقبول كلاهما واجب بنفسه يمتنع عدمه، بخلاف الممكن، كما تقوله الصفاتية في الذات والصفات، وكما تقوله الفلاسفة فيما يدَّعون قدم ذاته ووجوده من الممكنات كالفلك، فإنَّ ابن سينا وأتباعه يقولون: إنَّ ماهيته محل لوجوده، وكلاهما قديم يمتنع عدمه، لكن وجوده بغيره، فإذا عُقل هذا في الواجب بغيره، ففي الواجب بنفسه أَوْلى، إذا قيل: إنَّ نفسه محل لوجوده، وكلاهما واجب بماهيته ووجوده، يمتنع نفي واحد منهما.

وبهذا يظهر الجواب عن النظم الذي حرَّره لهم الآمدي، فإن قوله: «**إذا لم يتم تحقق مسمَّى واجب الوجود في كلٍّ من الشيئين إلاَّ بما به التخصيص والامتياز، وجب افتقار مسمَّى واجب الوجود إلى أمرٍ خارج عن المفهوم من اسمه، فلا يكون واجباً بذاته**»./ ٥/ ١٥٥

جوابه: على تقدير كَوْن الوجود مغايراً للذات أن يُقال: لفظ «الافتقار» يُراد به: افتقار المعلول إلى العلة، ويُراد به: افتقار المشروط إلى الشرط. وإن قيل: يُراد به معنى ثالث له، فإن قلت: يجب افتقار مسمّاه إلى علّة فاعلة، لم يسلم لك ذلك، فإن تحقق المشترك في المميّز، لا يستلزم كون المميز هو الفاعل المبدع لمشترك، وإن أردت بأنّه لا يوجد إلاّ بما هو شرط في وجوده، فلم قلت: إنّ هذا محال؟

وقوله: لا يكون واجباً بذاته -باطل حينئذ، لأنه إذا قُدِّر أنَّ الذات غير الوجود، فلا بدَّ في قوله: «واجب بذاته» من تحقق الوجود والذات معاً، فلا يتقدم أحدهما على الآخر، ولا يستغني أحدهما عن الآخر، فصار معنى وجوب الوجود بالذات، إذا قُدِّر أنَّ الذات عين الوجود أمراً متضمناً لتلازم الوجود الواجب والذات الموصوفة بذلك، فلا يكون موجودٌ بذاته إلاَّ كذلك، وهذا كله بتقدير ثبوت شيئين.

ثم على هذا التقدير فيها قولان: إما أن يُقال: الوجود الملازم للماهية هو أيضاً مختص، كما أن الماهية مختصة به، وهذا هو القول المأثور عن أبي هاشم ونحوه، وقد تقوله طائفة من أهل الإثبات، كما يوجد في كلام أبي حامد وابن الزاغوني.

وإمَّا أن يُقال: الوجود مشترك في الخارج، ولكن الماهية هي المختصة التي تميّز وجوداً عن غيره. وهذا هو الذي يحكيه الرازي عن أبي هاشم وغيره، وهو غلط عليهم، كما غلط على الأشعري وأبي الحسين/ حيث حكى عنهم أنَّ لفظ «الوجود» ١٥٦/٥ مقول بالاشتراك اللفظي، وهذا لغلط منه حيث ظنَّ أن الكلّي الذي هو مورد التقسيم يكون ثابتاً مشتركاً في الخارج. وهذا أصل للمنطقيين يخالفهم فيه أئمة الكلام بحسب ما فهمه من كلام أهل المنطق فغَلِطَ.

والمقصود هنا أنَّ قول أبي هاشم وأتباعه خيرٌ من قول ابن سينا. وأمَّا إذا كان الوجود هو الماهية، ولا مشترك في الخارج، كما هو قول الأشعري وعامَّة المثبتة للصفات، وهو الصواب، فلا يحتاج إلى هذا الجواب.

وليس المراد أنَّ ماهيته وجود مطلق مجرَّد كما يقوله ابن سينا، وابن التومرت، وغيرهما من الجهمية، ولكن المراد أنَّ حقيقته المختصّة به، هي وجوده المختص به، وليس ذلك وجوداً مطلقاً ولا مجردا. وكذلك يقول في كل موجود: إنَّ حقيقته المختصّة به هي وجوده المختص به. وقد ذكرنا هذا الجواب على تقدير مغايرة وجوده لماهيته، لأنه نافع في عامة ما يوردونه لنفي الصفات.

[كلام الإمام أحمد عن تعلق الصفات بذات الله تعالى]

قال الإمام أحمد[١] «**باب بيان ما أنكرت الجهمية من أن يكون الله كلَّم موسى**[٢]». **فقلنا: لم**[٣] **أنكرتم ذلك؟ قالوا: إنَّ الله لم/ يتكلم**[٤] **ولا يتكلم، إنما كوَّن شيئا يعبِّر**[٥] ١٥٧/٥

---

(١) في كتابه الرد على الجهمية والزنادقة وسنقابل الكلام التالي على طبعة مجموعة شذرات البلاتين تحقيق الشيخ محمد حامد الفقي. ط. السنة المحمدية، القاهرة، (١٣٧٥/ ١٩٥٦) مع مقارنتها بطبعة مجموعة عقائد السلف تحقيق د. علي النشار، د. عمار الطالبي، ط. المعارف. الإسكندرية، (١٩٧١) وسبق ورود هذا الكلام من قبل في كتابنا، في الجزء الثاني، (ص٢٩١-٢٩٦) (رشاد).

(٢) (ص٣٠) مجموعة شذرات البلاتين (٨٧-٨٨) مجموعة عقائد السلف وفي مجموعة شذرات: ما أنكر الجهمي.

(٣) لم: ليست في مجموعة عقائد السلف.

(٤) مجموعة شذرات: لم يكلم.

(٥) في الطبعتين: فعبر.

عن الله، وخلق صوتاً فأسمع[١]، وزعموا أنَّ الكلام لا يكون إلاَّ من جوفٍ وشفتين ولسان[٢].

فقلنا: هل يجوز لمكوَّن، أو غير الله[٣]، أن يقول: ﴿يَٰمُوسَىٰٓ ۝ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ﴾ [طه:١١-١٢]، أو يقول: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي﴾ [طه:١٤][٤] فمن قال ذلك زعم أنَّ غير الله ادّعى الربوبية[٥]، ولو كان كما زعم الجهمي أنَّ الله كوَّن شيئاً كان يقول ذلك المكوَّن: يا موسى إن الله رب العالمين»[٦].

إلى أن قال[٧]: «فكيف يصنعون بحديث الأعمش، عن خيثمة، عن عدي بن حاتم[٨]، قال رسول الله ﷺ: ما منكم من[٩] أحد إلا سيكلمه ربه.. الحديث[١٠]

---

(١) مجموعة شذرات: فأسمعه.

(٢) في الطبعتين: ولسان وشفتين.

(٣) مجموعة شذرات: عل يجوز أن يكون المكون غير الله.

(٤) مجموعة شذرات: فاعبدني، وإني أنا ربك.

(٥) مجموعة عقائد السلف: فمن زعم ذلك فقد زعم أن غير الله ادعى الربوبية، مجموعة شذرات: فمن زعم أن ذلك غير الله فقد ادعى الربوبية.

(٦) مجموعة عقائد: الربوبية كما زعم الجهم أن الله كون شيئاً كان يقول ذلك المكون: يا موسى إني أنا الله رب العالمين؛ مجموعة شذرات موافقة لنسختنا في هذا الموضع إلا أن في آخرها رب العالمين ولا يجوز أن يقول: إني أنا الله رب العالمين.

(٧) مجموعة عقائد السلف (ص٨٨) مجموعة شذرات البلاتين (ص٣٠).

(٨) في الطبعتين: عن عدي بن حاتم الطائي قال قال.

(٩) من: ساقطة من الأصل (هـ) وزدتها من الطبعتين.

(١٠) في الطبعتين تتمة الحديث.

وأما/ قوله[١]: إن الكلام لا يكون إلا من جوف وشفتين[٢] ولسان، أليس الله قد ٥/١٥٨ قال للسموات والأرض: ﴿ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ ۝﴾ [فصلت:١١] أتراها قالت[٣] بجوف وفم وشفتين وأدوات؟[٤] وقال تعالى[٥]: ﴿وَسَخَّرۡنَا مَعَ دَاوُۥدَ ٱلۡجِبَالَ يُسَبِّحۡنَ﴾ [الأنبياء:٧٩] أتراها أنها تسبحن بجوف وفم وشفتين ولسان؟[٦] والجوارح إذا[٧] شهدت على الكفار فقالوا: ﴿لِمَ شَهِدتُّمۡ عَلَيۡنَاۖ قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنطَقَ كُلَّ شَيۡءٖ﴾ [فصلت:٢١] أتراها نطقت بجوف وفم وشفتين؟[٨] ولكن الله انطقها كيف شاء»[٩].

إلى أن قال[١٠]: «فلما خنقته الحجج قال: إنَّ الله كلم موسى، إلا أنَّ كلامه غيره، فقلنا، وغيره مخلوق؟ قالوا[١١]: نعم. فقلنا: هذا مثل قولكم الأول، إلا أنكم

---

(١) في الطبعتين: وأما قولهم.

(٢) في الطبعتين: إلا من جوف وفم وشفتين.

(٣) مجموعة عقائد السلف: أتراها أنها قالت.

(٤) في الطبعتين: وشفتين ولسان وأدوات.

(٥) تعالى: ليست في الطبعتين.

(٦) في الطبعتين: أتراها سبحت بجوف وفم ولسان وشفتين؟

(٧) عقائد السلف: إذ.

(٨) مجموعة عقائد: أتراها أنها نطقت بجوف وفم ولسان. مجموعة شذرات: أتراها نطقت بجوف وفم ولسان؟

(٩) الرد على الجهمية (ص٣٤-٣٥).

(١٠) مجموعة عقائد السلف: (ص٨٩-٩٠) مجموعة شذرات البلاتين. (ص٣٠-٣٣).

(١١) في الطبعتين: قال.

٥/١٥٩ تدفعون عن أنفسكم الشنعة[١]. وحديث/ الزهري قال: لما سمع موسى كلام ربه، قال: يا رب هذا الذي سمعته هو كلامك؟ قال: نعم يا موسى هو كلامي، وإنما كلمتك بقوة عشرة آلاف لسانٍ، ولي قوة الألسن كلها، وأنا أقوى من ذلك، وإنما كلمتك على قدر ما يطيق بدنك، ولو كلمتك بأكثر من ذلك لمت. قال: فلما رجع موسى إلى قومه، قالوا له: صف لنا كلام ربك. فقال[٢]: سبحان الله! وهل أستطيع أن أصفه لكم؟ قالوا: فشبّهه. قال: هل سمعتم أصوات الصواعق التي تقبل في أحلى حلاوة سمعتموها؟ فكأنَّه مثله[٣].

وقلنا للجهمية: من القائل للناس[٤] يوم القيامة: ﴿يَٰعِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ءَأَنتَ قُلۡتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيۡنِ﴾ [المائدة:١١٦] أليس الله هو القائل؟ قالُوا: يُكَوِّن[٥] الله شيْئاً، فَيعبِّر عن الله، كما كَوَّن شيئا فعبَّر لموسى[٦]. قلنا: فمن القائل: ﴿فَلَنَسۡـَٔلَنَّ

---

(١) في الطبعتين: الشنعة بما تظهرون.

(٢) عقائد السلف: قال.

(٣) رواه ابن أبي حاتم في تفسيره (٦٢٨٦) عن جابر موقوفاً.

ولكن ذكره ابن كثير الحافظ في تفسيره (١/ ٥٨٩) عن ابن أبي حاتم وابن مردويه عن جابر مرفوعاً وضعّفه، ورواه أبو نعيم في الحلية (٦/ ٢١٠) عن جابر مرفوعاً. قال الهيثمي في الزوائد (٨/ ٢٠٤) رواه البزار وفيه الفضل وهو ضعيف اي الفضل الرقاشي.

قال أبو نعيم: هذا مما تفرد به الفضل عن ابن المنكدر ولم يتابع عليها. وقال: في الفضل ضعف ولين.

(٤) للناس: ليست في الطبعتين.

(٥) عقائد السلف: فيكون.

(٦) مجموعة شذرات: كما كونه فعبَّر لموسى.

﴿ٱلَّذِينَ أُرۡسِلَ إِلَيۡهِمۡ﴾ الآية [الأعراف:٦][1]، أليس هو الله تعالى[2]؟ قالوا: هذا كله إنما يكُون شيء[3] فيعبِّر عن الله. فقلنا: قد أعظمتم/ على الله الفرية حين زعمتم أنـه لا ٥/ ١٦٠ يتكلم، فشبهتموه بالأصنام، لأن[4] الأصنام لا تتكلم ولا تتحرك[5]، ولا تزول من مكان إلى مكان.

فلما ظهرت عليه الحجة قال: إن الله قد يتكلم[6]، ولكـن كلامـه مخلـوق. قلنـا: وكذلك بنو آدم كلامهم مخلوق، فقد شـبهتم الله تعـالى بخلقـه، حـين زعمـتم أنَّ كلامه مخلوق، ففي مذهبكم كان[7] في وقت من الأوقات لا يـتكلَّم، حتـى خلـق الكلام[8]. وكذلك بنو آدم كانوا لا يتكلمـون حتـى خلـق لهـم[9] كلامـاً، فقـد[10] جمعتم بين كفر وتشبيه، فتعالى الله[11] عن هذه الصفة! بـل نقـول[12]: إن الله لم يـزل

(١) في الطبعتين: أرسل إليهم ولنسألن المرسلين. فلنقصن عليهم بعلم زادت شذرات: وما كنا غائبين.

(٢) في الطبعتين: أليس الله هو الذي يسأل.

(٣) في الطبعتين: هذا كله إنما يكوِّن شيئاً.

(٤) في الطبعتين: بالأصنام التي تعبد من دون الله لأن.

(٥) في الأصل (هـ): لا تكلم ولا تحرك، والتصويب من الطبعتين.

(٦) عقائد السلف: إن الله يتكلم.

(٧) في الطبعتين: قد كان.

(٨) في الطبعتين: التكلم.

(٩) عقائد السلف: حتى خلق الله لهم.

(١٠) في الطبعتين: وقد.

(١١) عقائد السلف: وتعالى الله.

(١٢) عقائد السلف: بل جمعتم نقول، وبين المحققان أنه خطأ.

متكلماً إذا شاء، ولا نقول: إنه كان ولا يتكلم حتى خلق الكلام[١]، ولا نقول: إنه كان[٢] لا يعلم حتى خلق علما فعلم[٣]»./ ٥/ ١٦١

قال الإمام أحمد[٤]: «قالت الجهمية: إن زعمتم[٥] أنَّ الله ونوره، والله وقدرته[٦]، والله وعظمته، فقد قلتم بقول النصارى حين زعمتم[٧] أن الله لم يزل ونوره، ولم يزل وقدرته. قلنا: لا نقول إنَّ الله لم يزل وقدرته، ولم يزل ونوره، بل نقول[٨]: لم يزل بقدرته ونوره، لا متى قدر، ولا كيف قدر. فقالوا: لا تكونون موحِّدين أبداً حتى تقولوا: قد كان الله ولا شيء، ولكن إذا قلنا[٩]: إن الله لم يزل بصفاته كلها، أليس إنما نصف إلاهاً واحداً بجميع صفاته؟ وضربنا لهم في ذلك مثلا، فقلنا:

---

(١) الكلام: ساقطة من الأصل (هـ) وزدتها من الطبعتين.

(٢) في الطبعتين: قد كان.

(٣) فعلم: ليست في طبعة مجموعة شذرات البلاتين، وبعد كلمة «فعلم» جاء في الأصل (هـ): «قال كاتبه محمد: وهذا الفصل قد تقدم في الكراس التاسع». وهذه زيادة من الناسخ، وسبق ورود كلام الإمام أحمد من قبل في كتابنا هذا، في الجزء الثاني، (ص٢٩١-٢٩٦).

(٤) في نفس المرجع، في مجموعة عقائد السلف، (ص٩١)، مجموعة شذرات البلاتين، (ص٣٢) وسبق ورود هذا الكلام (٢/ ٢٩٦).

(٥) عقائد السلف: فقالت الجهمية لما وصفنا الله بهذه الصفات إن زعمتم، شذرات: فقال الجهمي لنا لما وصفنا الله عن الله هذه الصفات إن زعمتم.

(٦) شذرات: أن الله ونوره وقدرته.

(٧) عقائد السلف: حين زعموا.

(٨) في الطبعتين: ولكن نقول.

(٩) في الطبعتين: قد كان الله ولا شيء. فقلنا: نحن نقول: قد كان الله ولا شيء، ولكن إذا قلنا:

أخبرونا عن هذه النخلة: أليس لها جذع وكَرَب وليف وسعف وخوص وجُمَّار، واسمها اسم شيء واحد، وسميت نخلة بجميع صفاتها؟ فكذلك الله -وله المثل الأعلى- بجميع صفاته إله واحد».

إلى أن قال[1]: **«وقد سمّى الله رجلاً كافراً اسمه الوليد[2]، فقال: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ۝﴾** [المدثر:١١][3] **وكان له/ عينان[4] وأذنان ولسان وجوارح فسمَّاه وحيداً[5] بجميع صفاته».** ١٦٢/٥

[تعليق ابن تيمية]

قلت[6]: فلا يوجد في كلام الله ورسوله واللغة اسم الواحد على ما لا صفة له، فإنَّ ما لا صفة له لا وجود له في الوجود.

وما ذكره أحمد عن الجهمية أنهم يتأَوَّلون كلام الله لموسى بأنَّه خلق من عبَّر عنه، تأوَّله جماعة من أتباعه في هذا، أو في قوله تعالى كل ليلة: «من يدعوني فأستجيب له» ولو كان كذلك لكان المَلَك يقول: «إن الله رب العالمين، كما في الصحيحين: إن الله إذا

---

(١) طبعة مجموعة عقائد السلف، (ص٩٢)، مجموعة شذرات البلاتين (ص٣٢).

(٢) في الطبعتين: اسمه الوليد بن المغيرة المخزومي.

(٣) شذرات: .. وجعلت له مالاً ممدوداً.

(٤) في الطبعتين: وقد كان هذا الذي سماه الله وحيداً له عينان.

(٥) في الطبعتين: ولسان وشفتان ويدان ورجلان وجوارح كثيرة فقد سمَّاه الله وحيداً..

(٦) بعد كلام الإمام أحمد السابق، قال الهكاري: وبسط ابن تيمية الكلام بما تقدم بعضه والظاهر أنه اختصر باقي كلام الإمام أحمد في الرد على الجهمية إلى أن قال: فلا يوجد..

أحبَّ عبداً نادى جبريل: إني أحب فلاناً فأحبه، فيحبُّه جبريل، ثمَّ ينادي في السماء: إن الله يحب فلاناً فأحبُّوه، فيحبه أهل السماء -الحديث[١].

وقد مثَّلوا ذلك بأن السلطان يأمر منادياً فيقول: نادى السلطان، وهذا حجة عليهم، فإنَّ المنادي يقول: أمر السلطان، أو إنَّ المرسوم، ونحو ذلك من الألفاظ التي تبيّن أنَّ القائل غيره لا هو، ولو قال المنادي: قد أمرتكم فإن لم تقبلوا وإلاَّ عاقبتكم، ونحو ذلك، لم يكن منادياً عن السلطان، ولو قال ذلك عاقبه السلطان.

فصل

أخبر الله تعالى في كتابه بإثبات مفصَّل ونفي مجمل. والمعطلة الجهمية: متكلمهم ومتفلسفهم، أخبروا بإثبات مجمل ونفي مفصل،/ فأخبر في كتابه بأنه: حي، قيوم، عليم، قدير، سميع، بصير، عزيز، حكيم، ونحو ذلك: يرضى، ويغضب، ويحب، ويسخط، وخلق، واستوى على العرش، ونحو ذلك. وقال في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى:١١]، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص:٤]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ [مريم:٦٥]. فلهذا مذهب السلف والأئمة: إثبات صفاته بلا تمثيل: لا ينفون عنه الصفات ولا يمثّلونها بصفات المخلوقات[٢].

٥/١٦٣

---

(١) رواه البخاري (٣٠٣٧) (٥٦٩٣) (٧٠٤٧)، ومسلم (٢٦٣٧).

(٢) هنا ينتهي الكلام الموجود في نسخة (هـ) فقط (ص٥٣٩-٥٤٤) وبدأ هذا الكلام الذي وضعته بين معقوفتين (ص١٥١).

[تابع كلام ابن تيمية]

(قال الإمام أحمد: الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترةٍ من الرسل، بقايا من أهل العلم يَدْعون من ضلَّ إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، يُحيون بكتاب الله الموتى، ويبصِّرون)[١] بنور الله أهل العمى، فكم من قتيلٍ لإبليس قد أحْيَوه؟ وكم من ضالٍّ تائهٍ قد هدَوْه؟ فما أحسن أثرهم على الناس، وأقبح أثر الناس عليهم! ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل/ ٥/ ١٦٤ الجاهلين، الذين عقدوا ألوية البدعة، وأطلقوا عنان[٢] الفتنة، فهم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، متفقون[٣] على مفارقة الكتاب، يقولون على الله، وفي الله، وفي كتاب الله بغير علم، يتكلَّمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جُهَّال الناس بما يشبِّهون عليهم، فنعوذ بالله من فتنة[٤] المضلِّين».

فالمتشابه من الكلام يتكلَّمون به ويخدعون جُهَّال الناس بما يشبِّهون عليهم: هو كقولهم: «مقدس عن الكم، والكيف، والأيْن، والوضع» ومن مقصودهم بذلك أنه لا

---

(١) الكلام بين المعقوفتين زيادة زدتها لأصل آخر كلام نسخة (هـ) بأول ما وجد بعد ذلك من نسخة (ر) إذ أن الهكاري اختصر نصف صفحة من كلام ابن تيمية والتقى بعد ذلك مع نسخة (ر) في منتصف (ص٦٢) عند عبارة: «قال أحمد وكذلك الجهم وشيعته» مما يدلُّ على أنَّه اختصر ما قبل ذلك. وعلى ذلك فالكلام موصول ولم أضف إلى نسخة (ر) إلاَّ سطرين فقط هما من كتاب الإمام أحمد «الرد على الجهمية والزنادقة» والسياق يقتضي وجودهما (رشاد).

(٢) في الطبعتين: عقال.

(٣) في الطبعتين: مجمعون.

(٤) في الطبعتين: فتن.

علم له ولا قدرة، ولا رحمة، ولا غير ذلك من الصفات، وأنَّه ليس فوق السموات ربٌّ، ولا على العرش إله، ولا هو مباين لمخلوقاته ولا منفصل عنهم.

وكذلك قولهم: «**ليس بداخل العالم ولا خارجه**» وأمثال هذه العبارات السالبة.

وكذلك وصف الإمام أحمد وأمثاله قول الجهمية النفاة. **قال أحمد**[١]: «**وكذلك الجهم وشيعته، دعوا الناس إلى المتشابه من القرآن والحديث، وأضلوا**[٢] **بكلامهم بشراً**[٣] **كثيراً. فكان مما بلغنا/ من أمر الجهم عدو الله: أنه كان من أهل خراسان، من أهل الترمذ**[٤]**، وكان صاحب خصوماتٍ وكلام، وكان أكثر كلامه في الله**[٥]**، فلَقِيَ أُناساً من المشركين**[٦] **يُقال لهم السّمْنية، فعرفوا الجهم، فقالوا**[٧]**: نكلمك، فإن ظهرت حجتنا عليك دخلتَ في ديننا، وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك. فكان ممّا كلّموا به الجهم أنْ قالوا**[٨]**: ألست تزعم أن لك إلهاً؟ قال الجهم: نعم. فقالوا له: فهل رأيت إلهك**[٩]**؟ قال: لا. قالوا: فهل سمعت كلامه؟ قال: لا.** ٥/ ١٦٥

---

(١) في كتابه الرد على الجهمية والزنادقة طبعة مجموعة عقائد السلف (ص٦٤-٦٦)؛ مجموعة شذرات البلاتين، (ص١٤-١٦).

(٢) في الطبعتين: فضلوا وأضلوا.

(٣) شذرات البلاتين: معشراً.

(٤) في الطبعتين: ترمذ.

(٥) عقائد السلف: في الله تعالى.

(٦) شذرات البلاتين: من الكفار.

(٧) في الطبعتين: فقالوا له.

(٨) في الطبعتين: قالوا له.

(٩) شذرات البلاتين: عين إلهك.

قالوا: فشممت[١] له رائحة؟ قال: لا. قالوا: فوجدت له حساً؟ قال: لا. قالوا: فوجدت له مجساً؟ قال: لا. قالوا: فما يدريك أنَّه إلاه؟ قال: فتحيَّر الجهم، فلم يدر من يعبد أربعين يوماً. ثم إنَّه استدرك حجةً مثل حجة زنادقة النصارى، وذلك أنَّ زنادقة النصارى يزعمون أنَّ الروح الذي في عيسى هو روح الله، من ذات الله، فإذا أراد أن يُحدث أمراً دخل في بعض خلقه، فتكلَّم على لسان خلقه، فيأمر بما شاء[٢]، وينهى عمَّا شاء، وهو روح غائبة[٣] عن الأبصار./ فاستدرك الجهم حجة مثل هذه ١٦٦/٥ الحجة، فقال للسمني: ألست تزعم أنَّ فيك روحا؟ قال: نعم. قال[٤]: فهل[٥] رأيت روحك؟ قال: لا. قال: فسمعت كلامه؟ قال: لا. (قال: فشممت له ريحا؟ قال: لا)[٦] قال: فوجدت له حِساً أو مجساً؟ قال: لا. قال: فكذلك الله لا يُرى له وجه، ولا يُسمع له صوت، ولا تُشم[٧] له رائحة، وهو غائب عن الأبصار، ولا يكون في مكانٍ دون مكان.

ووجد ثلاث آيات في القرآن من المتشابه قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى:١١]. ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام:٣]. ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام:١٠٣]، فبنى أصل كلامه على هؤلاء[٨] الآيات، وتأوّل القرآن على غير تأويله، وكذَّب بأحاديث رسول الله ﷺ، وزعم أنَّ من وصف من

---

(١) شذرات البلاتين: أشممت.
(٢) عقائد السلف: بما يشاء.
(٣) شذرات البلاتين: غائب.
(٤) في الطبعتين: فقال.
(٥) عقائد السلف: هل.
(٦) ما بين ( ) ليست في الطبعتين.
(٧) في الطبعتين: ولا يشم.
(٨) في الطبعتين: على هذه.

الله شيئاً مما يصف به نفسه[١] في كتابه أو حدَّث عنه[٢] رسوله، كان كافراً، وكان من المشبِّهة،/ فأضلَّ بكلامه بَشَراً كثيراً، واتبعه[٣] على قوله رجالٌ من أصحاب أبي حنيفة، وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة، ووضع دين الجهمية». ١٦٧/٥

[تعليق ابن تيمية]

قلت: فهذا الذي ذكره الإمام أحمد من مناظرة جهم لأولئك السّمنية، هم الذين يحكى أهل المقالات عنهم أنهم أنكروا من العلم ما سوى الحسيات، ولهذا سألوا جهماً: هل عرفه بشيء من الحواس الخمس؟ فقال: لا. قالوا: فما يدريك أنه إله؟ فإنهم لا يعرفون إلاَّ المحسوس، وليس مرادهم أن الرجل لا يعلم إلاَّ ما أحسَّه، بل لا يثبتون إلاَّ ما هو محسوس للناس في الدنيا.

وهؤلاء كالمعطِّلة الدَّهرية الطبائعية من فلاسفة اليونان ونحوهم، الذين ينكرون ما سوى هذا الوجود الذي يشاهده الناس ويحسونه، وهو وجود الأفلاك وما فيها.

وهؤلاء الذين ذكر **ابن سينا** قولهم في «إشاراته» حيث **قال**[٤]: «**قال قوم: إنَّ هذا الشيء المحسوس موجودٌ لذاته واجب لنفسه. لكنك إذا تذكرت ما قيل[٥] في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا**».

---

(١) هـ: من وصف الله بما وصف به نفسه؛ في الطبعتين: من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه.

(٢) شذرات البلاتين: أو حدث به عنه.

(٤) في الطبعتين: وتبعه.

(٤) في كتابه الإشارات والتنبيهات (٣، ٤/ ٥٣١-٥٣٢) وأوله: الفصل الثاني عشر: أوهام وتنبيهات: قال قوم.. إلخ.

(٥) الإشارات والتنبيهات: ما قيل لك.

وهذا هو القول الذي أظهره فرعون، وإليه يعود عند التحقيق قول أهل الوحدة. لكن هؤلاء يعتقدون أنَّهم يثبتون الخالق، وأنَّ وجوده/ وجود المخلوق، فهم ٥/ ١٦٨ متناقضون. ثمَّ إن جهم بن صفوان ردَّ عليهم كردّ أرسطو وابن سينا وأمثالهم من المشَّائين على الطبيعيين منهم، وهؤلاء يثبتون وجوداً عقلياً غير الوجود المحسوس، ويعتقدون أنَّهم بهذا الرد أبطلوا قول أولئك، كما تقدم حكاية قول ابن سينا لمّا تكلم على الوجود وعلله، **وقال**[1]: «**قد يغلب**[2] **على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس**» وأبطل هذا القول بإثبات الكليات، وقد تقدم التنبيه على فساد هذه الحجة، وأنَّ الكليات تكون في الأذهان لا في الأعيان.

ومن لم يقرّ إلاَّ بالمحسوس إنما نازع في الموجودات الخارجية، لم ينازع في المعقولات الذهنية، وإن نازع في ذلك حصلت الحجة عليه بإثبات المعقولات الذهنية، فتبقى الموجودات الخارجيّة، وهي الأصل.

والحجة التي ذكرها أحمد عن الجهم أنَّه احتج بها على السمنية، هي من أعظم حجج هؤلاء النفاة الحلولية منهم، ونفاة الحلول والمباينة جميعا، فإنَّ النفاة تارةً يقولون بالحلول والاتحاد أو نحو ذلك، وتارةً يقولون: لا مباين للعالم، ولا داخل فيه.

والشخص الواحد منهم يقول هذا تارةً، وهذا تارة، فإنهم في حيرة، والغالب على متكلميهم نفي الأمرين، والغالب على عُبَّادهم وفقهائهم وصوفيتهم وعامتهم الحلول، فمتكلموهم لا يعبدون شيئاً، ومتصوفتهم يعبدون كل شيء. / ٥/ ١٦٩

---

(١) في كتابه الإشارات والتنبيهات، (٣، ٤/ ٤٣٥).

(٢) إشارات: اعلم أنه قد يغلب.

والحلول نوعان: حلول مقيد، وحلول مطلق. فالحلول المقيد هو قول النصارى ونحوهم من غلاة الرافضة، وغلاة العبَّاد، وغيرهم، يقولون: إنَّه حلَّ في المسيح أو اتحد به، وحل بعليٍّ أو اتحد به، وأنه يتحد بالعارفين حتى يصير الموحِّد هو الموحَّد ويقولون:

ما وحَّدَ الواحِدَ من واحدٍ إذ كل من وحَّدَه جاحدُ

توحيد من يخبر عن نعته عارية أبطلها الواحد

توحيده إياه توحيدُه ونعت من ينعته لاحد

وهؤلاء الذين حكى أحمد قولهم أنهم يقولون: «**إذا أراد الله أن يُحدث أمرٌ دخل فيه بعض خلقه، فتكلّم على لسانه**». وقد رأيت من هؤلاء غير واحد ممن خاطبني، وتكلَّم معي في هذا المذهب، وبيَّنت له فساده.

وأما أهل الحلول المطلق الذين يقولون: إنَّه حالٌّ في كل شيءٍ، أو متحد بكل شيء، أو الوجود واحد، كأصحاب «فصوص الحكم» وأمثالهم، فهؤلاء يقولون: **أخطأ النصارى من جهة أنهم خصّصوا، وكذلك يقولون في عبّاد الأصنام خطؤهم من جهة أنهم خصّصوا بعض الأشياء فعبدوها.**

٥/ ١٧٠ وقد رأيت من هؤلاء أيضاً غير واحد، وجرت بيننا وبينهم محنة[1] معروفة./

وجعل الإمام أحمد حجة جهم من جنس حجّة أولئك الذين يقولون بالحلول المقيد، لأنَّ هؤلاء يقولون: إنه حلَّ في بعض خلقه.

---

(١) أي كتاب فصوص الحكم وهو ابن عربي وأتباعه (رشاد).

وهؤلاء الجهمية فيهم من يقول: إنَّ اللاهوت في الناسوت من غير حلول فيه. وهكذا الجهم وأتباعه جعلوا وجود الخالق في المخلوقات، من جنس اللاهوت في الناسوت، ويجمعون بين القولين المتناقضين، كما جمعت النصارى.

واحتجاج الجهم بهذا على السمنية، كاحتجاج نفاة الصفات بذلك على أهل الإثبات، فإنَّ الرازي وأمثاله احتجوا على إمكان وجود موجودٍ لا مباين للعالم ولا داخل فيه بالنفس الناطقة، على قول هؤلاء المتفلسفة، الذين يقولون: إنها لا داخلة في هذا العالم ولا خارجة من هذا العالم -إنها تشبه الإله، وإنَّ الفلسفة التشبه بالإله على قدر الطاقة.

ومقصود الجهم بهذه الحجة بيان إمكان وجود موجود لا سبيل إلى إحساسه، فاحتجَّ عليهم بالنفس الناطقة، إذ لا سبيل إلى إحساسها. وهذه حجة المشَّائين من المتفلسفة على الطبيعيين منهم. وهؤلاء يجعلون ما يثبتونه من الأمور المعقولة، حجَّة على إثبات موجود ليس بمحسوس، ثمَّ يزعمون أن ما أخبرت به الرسل من الغيب، هو الوجود العقلي الذي يثبتونه.

وهذا الموضع حارت فيه أحلام، وضلت فيه أفهام، وهم/ مخطئون شرعاً وعقلا. أما الشرع فإن الرسل أخبرت عمَّا لم نشهده ولم نحسّه في الدنيا، وسمَّت ذلك غيباً لمغيبه عن الشهادة، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة:٣]، ومنه قوله تعالى: ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ﴾ [الرعد:٩]، فالغيب ما غاب عن شهود العباد، والشهادة ما شهدوها. ٥/ ١٧١

وهذا الفرق لا يُوجب أن الغيب ليس مما يمكن إحساسه، بل من المعلوم بالاضطرار أنَّ ما أخبرت به الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام، من الثواب والعقاب كله

مما يمكن إحساسه، بل وكذلك ما أخبرت به عن الملائكة، والعرش، والكرسي، والجنة، والنار، وغير ذلك، لكنَّا لم نشهده الآن.

ولهذا أعظم ما أخبرت به من الغيب، هو الله سبحانه وتعالى، مع إخبار الرسول لنا أنّا نراه كما نرى الشمس والقمر، فأيّ الإحساس أعظم من إحساسنا بالشمس والقمر؟

وما أخبرت به من الغيب كالجنة والنار والملائكة والعرش والكرسي وغير ذلك مما يمكن إحساسه، فليس الفرق بين الغيب والشهادة، هو الفرق بين المحسوس والمعقول.

فهذا أصل ينبغي معرفته، فإنَّه بسبب هذا وقع من الخلل في كلام طوائف ما لا يحصيه إلاَّ الله تعالى، كصاحب الكتب «المضنون بها»[1] وصاحب «الملل والنحل»[2] وطوائف غيرهم. / ٥/١٧٢

ولهذا وقع في كلام صاحب الكتب «المضنون بها على غير أهلها» وصاحب «نهاية الإقدام»[3] ونحوهما، من كلام هؤلاء الذين يجعلون الفرق بين الغيب والشهادة هو الفرق بين المحسوس وبين المعقول -أنواعٌ من جنس كلام الملاحدة الباطنية: إمَّا ملاحدة الشيعة، كما يوجد في كلام صاحب «الملل والنحل» و «نهاية الإقدام»- وقد قيل: إنَّه صنَّف تفسيره «سورة يوسف» على مذهب الإسماعيلية: ملاحدة الشيعة، وإمَّا ملاحدة الباطنية المنسوبين إلى الصوفية.

ومن هنا دخل أهل وحدة الوجود وأمثالهم من ملاحدة النسَّاك المنتسبين إلى التصوف، وكل من هؤلاء وهؤلاء يؤول به الأمر إلى مخالفة صريح العقل والنقل.

---

(١) يقصد مؤلف الكتب المضنون بها على غير أهلها، وهو الغزالي (رشاد).

(٢) أي كتاب الملل والنحل ومؤلفه هو الشهرستاني (رشاد).

(٣) وهو الشهرستاني (رشاد).

لكن هذا يحيل على علم الإمام المعصوم، وهذا يحيل على معرفة الشيخ المحفوظ، حتى يدَّعي كل منهما فيمن يحيل عليه ما هو أعظم من مقام الأنبياء، مع أنَّ الذي يحيل عليه لا بدَّ أن يكون فيه من الكذب والجهل والظلم ما لا يعلمه إلا الله، وأحسن أحواله أن يكون كثير من كذبه جهلاً منه وضلالاً، لم يعتمد فيه خلاف ما يعلمه من الحق، كضلال كثير من النصارى أهل الأهواء.

والمقصود أنَّه بهذا يتبين أنَّ خطأهم في العقل، وما يسمونه معقولات، ودعواهم وجود أمور معقولات خارجة عن العاقل، لا/ يمكن الإشارة إليها ولا الإحساس بها ١٧٣/٥ بوجه من الوجوه، وليست داخل شيء من العالم ولا خارجه، ولا مباينة له ولا حالّة فيه -فإنه من المعلوم أنَّ المعقولات ما عَقَلها الإنسان، فهي معقولة العقل، وأظهر ذلك الكليات المجردة: كالإنسانية المطلقة، والحيوانية المطلقة، والجسم المطلق، والوجود المطلق، ونحو ذلك، فإنَّ هذه من وجوده في العقل، وليس في الخارج شيء مطلق غير معيّن، بل لا يوجد إلاَّ وهو معيّن مشخص، وهو المحسوس، وإنما يُثبت العقليات المجردة في الخارج الغالطون من المتفلسفة، كالفيثاغورية الذين يثبتون العدد المجرَّد، والأفلاطونية الذين يثبتون المُثُل الأفلاطونية، وهي الماهيات المجردة، والهيولي المجردة، والمدّة المجردة، والخلاء المجرد.

وأما أرسطو وأصحابه، كالفارابي وابن سينا، فأبطلوا قول سلفهم في إثباتها مجردة عن الأعيان، ولكن أثبتوها مقارنة للأعيان، فجعلوا مع الأجسام المحسوسة جواهر معقولة كالمادة والصورة، وإذا حُقّق الأمر عليهم، لم يوجد في الخارج إلاَّ الجسم وأعراضه، وأثبتوا في الخارج أيضاً الكليات مقارنة للأعيان، وإذا حُقق الأمر عليهم لم يوجد في الخارج إلاَّ الأعيان بصفاتها القائمة بها.

وكذلك ما أثبتوه منَ العقول العشرة المفارقات، إذا حُقِّق الأمر عليهم لم يُوجد لها وجود إلاَّ في العقل لا في الخارج، كما قد بُسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع.

فهذا الذي ذكره الإمام أحمد من احتجاج جهم على السمنية الطبيعية بإثبات موجود عقلي، هو كحجة المشَّائين على الطبيعيَّة، وما في/ قوله من الحلول الذي ضاهى به النصارى، من جنس كلام الحلولية. ٥/ ١٧٤

والمقصود هنا أن نشير إلى جنس كلام السلف والأئمة، مع جنس هؤلاء النفاة، وأنَّ الجميع يشربون من عين واحدة، وأنَّ كلام هؤلاء النفاة للصفات مع معطِّلة الصانع كلام قاصر، من جنس كلام جهم مع السمنيَّة المشركين، وكلام المشَّائين الإلهيين من المتفلسفة مع الطبيعيِّين منهم.

وذكر أحمد أنَّ الجهم اعتمد من القرآن على ثلاث آيات تشتبه معانيها على من لا يفهمها: آية نفي الإدراك لينفي بها الرؤية والمباينة، وآية نفي المثل لينفي بها الصفات ويجعل من أثبتها مشبِّهاً، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام:٣] لينفي بها علوه على العرش، أو ليثبت بها مع ذلك الحلول والاتحاد وعدم مباينته للمخلوقات.

وهذه أصول الجهمية من المعتزلة: أصحاب عمرو بن عبيد، ومن دخل في التجهم، أو الاعتزال، أو بعض فروع ذلك، من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، مع أنَّ هؤلاء الأئمة من أبعد الناس عن أصول الجهمية والمعتزلة.

[تابع كلام الإمام أحمد]

قال الإمام أحمد عن الجهمية[١]: «فإذا سألهم الناس عن قوله / تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى:١١]، يقولون: ليس كمثله شيء من الأشياء، وهو تحت الأرضين السابعة[٢]، كما هو فوق[٣] العرش، لا[٤] يخلو منه مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، ولم يتكلم، ولا يتكلم[٥]، ولا ينظر إليه أحدٌ في الدنيا ولا في الآخرة، ولا يُوصف، ولا يُعرف بصفة، ولا بعقل[٦]، ولا غاية[٧]، ولا له غاية، ولا منتهى[٨]، ولا يُدرك بعقل، هو[٩] وجه كُلّه، وهو علم كله، وهو سمع كله، وهو بصر كله، وهو نور كله، وهو قدرة كله، ولا يكون شيئين[١٠] مختلفين[١١] -وفي نسخة[١٢]: ولا يوصف بوصفين مختلفين[١٣] - وليس له أعلى ولا أسفل، ولا نواحي ولا جوانب، ولا يمين ولا شمال، ولا هو ثقيل ولا خفيف[١٤]، ولا له لون، ولا له جسم، وليس هو معقولا[١٥]، وكل ما خطر على قلبك أنَّه/ شيء تعرفه فهو ٥/ ١٧٥ ٥/ ١٧٦

---

(١) في كتابه الرد على الجهمية مجموعة عقائد السلف، (ص٦٧-٦٩)، مجموعة شذرات البلاتين، (ص١٦-١٧).

(٢) في الطبعتين: السبع.

(٣) في الطبعتين: على.

(٤) عقائد السلف: ولا.

(٤) شذرات: ولا تكلم.

(٦) عقائد السلف: ولا يفعل؛ شذرات البلاتين: ولا بفعل.

(٧) ولا غاية: ليست في الطبعتين.

(٨) في الطبعتين: ولا له منتهى.

(٩) في الطبعتين: وهو.

(١٠) عقائد السلف: ولا يكون فيه شيئان.

(١١) مختلفين: ليست في الطبعتين.

(١٢) عبارة «وفي نسخة» ليست في الطبعتين.

(١٣) عبارة «ولا يوصف بوصفين مختلفين» موجودة في الطبعتين.

(١٤) في الطبعتين: ولا هو خفيف ولا ثقيل.

(١٥) في الطبعتين: وليس هو بمعمول ولا معقول.

خلافه[١]. فقلنا: هو شيء[٢]؟ فقالوا: هو شيء لا كالأشياء. فقلنا: إنَّ الشيء الذي لا كالأشياء، قد عرف أهل العقل أنَّه لا شيء فعند ذلك تبيَّن للناس أنهم لا يأتون بشيء -وفي نسخة: لا يثبتون شيئاً- ولكنهم يدفعون[٣] عن أنفسهم الشنعة. فإذا[٤] قيل لهم: من تعبدون؟ قالوا: نعبد من يدبّر/ أمر هذا الخلق. فقلنا: هذا الذي يدبر أمر هذا الخلق، هو مجهول لا يُعرف بصفة؟ قالوا: نعم. فقلنا: قد عرف المسلمون أنكم لا تأتمون[٥] بشيء[٦]، وإنما تدفعون عن أنفسكم الشنعة بما تظهرون[٧]. فقلنا لهم: هذا الذي يُدَبِّر: هو الذي[٨] كلَّم موسى؟ فقالوا[٩]: لم يتكلم ولا يتكلم[١٠]، لأن الكلام لا يكون إلاَّ بجارحة، والجوارح على الله منتفية[١١]. فإذا سمع الجاهل قولهم يظن[١٢] أنهم من أشدِّ الناس تعظيماً لله، ولا يشعر أنهم إنما يقودون قولهم إلى فرية في الله[١٣]»[١٤]./ ٥/١٧٧ ٥/١٧٨

---

(١) في الطبعتين: فهو على خلافه.

(٣) في الطبعتين: قال أحمد: وقلنا: هو شيء.

(٣) عقائد السلف: تبين للناس أنهم لا يؤمنون بشيء ولكن يدفعون؛ شذرات البلاتين: تبين للناس أنهم لا يثبتون شيئاً بشيء ولكنهم يدفعون.

(٤) في الطبعتين: الشنعة بما يقرون في العلانية فإذا.

(٥) عقائد السلف: لا تؤمنون.

(٧) شذرات البلاتين: لا تثبتون شيئاً بشيء.

(٧) عقائد السلف: بما تظهرونه.

(٨) شذرات البلاتين: الذي يدبر أمر هذا الخلق هو الذي.

(٩) في الطبعتين: قالوا.

(١١) في الطبعتين: ولا يكلم.

(١١) في الطبعتين: منفية.

(١٣) شذرات البلاتين: ظن.

(١٣) عقائد السلف: تعظيماً لله، ولا يعلم أنهم إنما يعود قولهم إلى ضلالة وكفر، ولا يشعر أنهم لا يقولون قولهم إلا فرية في الله؛ شذرات البلاتين: تعظيماً لله، ولا يعلم أنهم إنما يعود قولهم إلى ضلالة وكفر ولا يشعر أنهم إنما يعود قولهم إلى فرية في الله.

(١٤) الرد على الجهمية (ص٢٠-٢٢).

فهذا الذي وصفه الإمام أحمد وغيره من علماء السلف من كلام الجهمية، هو كلام من وافقهم من القرامطة الباطنية، والمتفلسفة المتَّبِعين لأرسطو كابن سينا وأمثاله، ممن يقول: إنَّه الوجود المطلق، أو المقيد بالقيود السلبية، ونحو ذلك، وهو حقيقة كلام القائلين بوحدة الوجود.

ولهذا ذكر عنهم أنهم سلبوه كل ما يتميز به موجود عن موجود، فسلبوه الصفات والأفعال وسائر ما يختص بموجود.

ولما قالوا: «**هو شيء لا كالأشياء**» علم الأئمة مقصودهم، فإنَّ الموجودَيْن لا بد أن يتفقا في مسمَّى الوجود، والشيئين لا بدَّ أن يتفقا في مسمَّى الشيء، فإذا لم يكن هناك قَدْرٌ اتفقا فيه أصلا، لزم أن لا يكونا جميعا موجودَيْن، وهذا مما يُعرف بالعقل.

ولهذا قال الإمام أحمد: «**فقلنا: إنَّ الشيء الذي لا كالأشياء قد عرف أهل العقل إنَّه لا شيء**» فبيَّن أنَّ هذا مما يُعرف بالعقل، وهذا مما يُعلم بصريح المعقولات.

ولهذا كان قول جهم المشهور عنه، الذي نقله عنه عامة الناس، أنه لا يُسمَّى الله شيئاً، لأن ذلك -بزعمه- يقتضي التشبيه، لأنَّ اسم الشيء إذا قيل على الخالق والمخلوق لزم اشتراكهما في مسمَّى الشيء، وهذا تشبيه بزعمه[1]./ ١٧٩/٥

وقوله باطل، فإنَّه سبحانه، وإن كان لا يماثله شيء من الأشياء في شيء من الأشياء، فمن المعلوم بالعقل أنَّ كلَّ شيئين فهما متفقان في مسمَّى الشيء، وكل موجودَيْن فيهما متفقان في مسمَّى الوجود، وكل ذاتين فهما متفقان في مسمَّى الذات، فإنك تقول:

---

(١) يقول الأشعري في مقالات الإسلاميين (٢/ ١٨٠): «واختلف المتكلمون: هل يسمى البارئ شيئاً أم لا؟ فقال جهم بن صفوان: إن البارئ لا يقال إنه شيء، لأن الشيء عنده هو المخلوق الذي له مثل. وقال أكثر أهل الصلاة: إن البارئ شيء» (رشاد).

الشيء، والموجود، والذات: ينقسم إلى: قديم ومحدث، وواجب وممكن، وخالق ومخلوق، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام.

وقد بسطنا الكلام على هذه المسألة في غير هذا الموضع، وبيَّنا غلط من جعل اللفظ مشتركاً اشتراكاً لفظيا.

وهذا الذي نبَّه عليه الإمام أحمد من أنَّ مسمَّى الشيء والوجود ونحو ذلك، معنى عام كلِّي تشترك فيه الأشياء كلها والموجودات كلها -هو المعلوم بصريح العقل، الذي عليه عامة العقلاء.

ومن نازع فيه فلا بدَّ أن يقول به أيضاً، فيتناقض كلامه في ذلك، كما تناقض فيه كلام الشهرستاني والرازي والآمدي وغيرهم، إذ يجعلونه تارةً عاماً مقسوماً مشتركاً اشتراكاً لفظياً ومعنوياً بين الأشياء الموجودات. ويجعلونه تارةً مشتركاً اشتراكاً لفظياً فقط، كلفظ «المشتري» المشترك بين المبتاع والكوكب، ولفظ «سُهَيْل» المشترك بين الكوكب وبين الرّجل المسمَّى بسهيل، ولفظ «الثريا» المشترك بين الكوكب وبين المرأة المسماة ثريا.

كما قيل:

٥/ ١٨٠

أيها المنكِح الثريا سهيلاً ... عمرك الله كيف يلتقيان

هي شامية إذا ما استقلت ... وسهيل إذا استقل يمان[1] /

ولما كان هذا مما يُعرف بالعقل قال أحمد: «**فعند ذلك تبيّن للناس أنهم لا يأتمون بشيء**» أي لا يقصدون شيئاً، فإنَّ المؤتم بالشيء يؤمّه، ويقصده، والإمام الطريق لأنَّ السالك يأتم به، وهو أيضاً الكتاب الذي يأتم به القارئ، وهو الإمام الذي يأتم به

---

(١) القائل هو عمر بن أبي ربيعة كما ذكر ابن عبدالبر في التمهيد (٢٠/ ٥٤) وابن عساكر في تاريخه (٦٩/ ٨١-٨٢).

المصلّي. والأُمَّة القدوة الذي يؤتم به، أي يُقتدى. والأمة أيضا: الدين يُقال فلان لا أمة له، أي لا دين له ولا نحلة له.

قال الشاعر:

وهــل يــستوي ذو أمــة وكفــورُ[١]

وقول النابغة:

حلفــتُ فلــم أتــرُك لنفــسك ريبــةً   وهــل يَــأْثَمَنْ ذُو أُمَّــةٍ وهْــوَ طَــائِعُ[٢]

فقول أحمد: لا يأتمون بشيء، أي لا يدينون بدين، ومن روى أنَّه قال: «إنكم لا تثبتون شيئاً» فقوله ظاهر، فإنَّ قول الجهمية يتضمَّن: أنهم لا يثبتون في الخارج ربًّا خالقاً للعالم.

ثم قال: «**فإذا قيل للجهمية: من تعبدون؟ قالوا نعبد من يدبِّر أمر هـذا الخلـق، فقلنا: هذا الذي يدبِّر أمر هذا الخلق: هو مجهـول لا يُعـرف بـصفة؟ قـالوا: نعـم. فقلنا: قد عرف المسلمون أنكم لا تأتمون بشيء**»[٣].

فقال أحمد في هـذا الموضـع: «**قـد عـرف المسلمون**»، وقـال هنـاك: «**قـد عـرف الناس**»[٤] لأنه هنا تكلـم في كونـه معبـوداً، وأنهـم يعبـدون، وهنـاك تكلّـم في كونـه موجوداً، فلما وصفوه بالسلب المحض، أخبر أنَّ أهـل العقـل يعلمـون أنَّ الموصـوف بالسلب المحض هو العدم، فعرف الناس أنهم لا يثبتون شيئاً.

---

(١) ذكره القرطبي في تفسيره (١٦/ ٧٥) ولم يسم قائله.

(٢) ديوان النابغة (ص٥١)، وقد ذكره القرطبي في التفسير (٤/ ١٧٠) (١٢/ ١٢٩) (١٦/ ٧٥).

(٣) سبقت هذه العبارات كما ذكرنا (٥/ ١٧٧) وفيها هناك: فإذا قيل لهم..

(٤) الذي قاله أحمد: «قد عرف أهل العقل» ووردت العبارة من قبل (٥/ ٧٧) ولكن أحمد قـال بعـدها: فعند ذلك تبين للناس.

وهنا لما سألهم: من يعبدون؟ فأخبروا أنهم يعبدون مدبِّر الخلق، وقالوا: إنَّه مجهول لا يُعرف بصفة -عرف المسلمون أنهم لا يعبدون شيئاً، لأن العبادة أصلها قصد المعبود وإرادته، والقصد والإرادة مستلزمة للعلم بالمراد المقصود.

فما يكون مجهولاً لا يُعرف بصفة يمتنع أن يكون مقصوداً، فيمتنع أنْ يكون معبوداً، والعبادة هي أمر ديني أمر الله بها ورسوله، وهي أصل دين المسلمين.

فلهذا قال هنا: «**قد عرف المسلمون أنكم لا تأتمُّون بشيء، وإنما تدفعون عن أنفسكم الشنعة بما تظهرون**» فبيَّن أنَّ الناس يعلمون/ بعقلهم أنهم لا يُثبتون شيئاً، وأن المسلمين يعرفون أنهم لا يعبدون شيئا، وبيَّن أن الجاهل إذا سمع قولهم يظن أنهم من أشدِّ الناس تعظيماً لله، ولا يشعر أنهم إنما يقودون قولهم إلى فرية في الله[1]. ٥/ ١٨١

وهذا الذي ذكره الإمام أحمد أصل قول هؤلاء النفاة الجهمية، وسر مذهبهم، وكلما كان الرجل أعقل وأعرف، وأعلم وأفضل، وأخبر بحقيقة الأمر في نفسه، وبقول هؤلاء -النفاة ازداد في ذلك بصيرة وإيماناً، ويقيناً وعرفانا.

وقد ذكر ابن جرير في تاريخه نسخة الكتاب الذي أُرسل في المحنة المشهورة، لمّا كان المأمون قد ذهب إلى ناحية طرسوس، وأرسل كتاباً إلى الناس ببغداد، وأمر نائبه إسحاق بن إبراهيم أن يقرأه على الناس، ويدعوهم إلى موافقته، فامتنع العلماء عن الإجابة، حتى أرسل كتاباً يهدد به الناس، وأمر بقتل القاضيَيْن إذا لم يجيبا قاضي الشرقيّة والغربيّة، وهما: بشر بن الوليد، وعبد الرحمن بن إسحاق، فأجاب الناس كرها، واعترفوا بذلك، وامتنع عن الإجابة سبعة فقيدوهم فأجاب منهم خمسة، وبقي أحمد بن

---

(١) سبقت العبارة من قبل (٥/ ١٧٧).

حنبل ومحمد بن نوح النيسابوري، فأرسلوهما مقيَّدَيْن، فمات محمد بن نوح في الطريق، فبقي أحمد بن حنبل، ومات المأمون قبل أن يصير إليه أحمد[١]./ ٥/ ١٨٢

والمقصود أنه ذكر في كتابه: «**لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه**» فوافقه من لم يعرف حقيقة هذه الكلمة، وذكر عن أحمد أنَّه قال: لا يشبه الأشياء، وليس كمثله شيء، ونحو ذلك، أو كما قال.

وأما قوله: «**بوجه من الوجوه**» فامتنع منها، وذلك لأنه عرف أنَّ مضمون ذلك التعطيل المحض، فإنَّه يقتضي أنَّه ليس بموجود، ولا شيء، ولا حيّ، ولا عليم، ولا قدير، ويقتضي إبطال جميع أسمائه الحسنى.

وهذا النفي حقيقة قول القرامطة، والله تعالى: ليس كمثله شيء بوجه من الوجوه، بل هو سبحانه في كل ما هو موصوف به مختص بما لا يماثله فيه غيره، وله المثل الأعلى.

ولكن لفظ «الشبه» فيه إجمال وإبهام، فما من شيئين إلاَّ وهما متفقان في أمر من الأمور، ولو أنَّه في كونهما موجودين، وذلك الذي اتفقا فيه لا يمكن نفيه إلاَّ بنفي كل منهما.

فإذا قيل: هذا لا يوافق هذا بوجه من الوجوه، ولا يواطئه بوجه من الوجوه، كان هذا ممتنعا.

وكذلك إذا أُريد بقول القائل: «لا يشبهه بوجه من الوجوه» هذا المعنى، بخلاف ما إذا أراد بذلك المماثلة والمساواة والمكافأة، أو أراد ذلك بلفظ المشاركة والموافقة والمواطأة، فإنه سبحانه لا يماثله شيء بوجه من الوجوه، ولا شريك له بوجه من الوجوه، لا سيما والكليات التي يتفق فيها الشيئان إنما هي في الأذهان لا في الأعيان،

---

(١) تاريخ الطبري (٥/ ١٩٣-١٩٤).

٥/ ١٨٣ فليس في/ الموجودات الخارجية اثنان اشتركا في شيء، فضلا عن أن يكون الخالق تعالى مشاركاً لغيره في شيء من الأشياء، سبحانه وتعالى.

والقرامطة الباطنية كالجهمية الذين ينفون أن يُسمَّى الله بشيء من الأسماء التي يُسمَّى بها مخلوق، لبَّسوا على الناس بلفظ «التشبيه» و«التركيب». ولهذا أنكر جماهير الطوائف عليهم من المعتزلة والنجّارية، والضِّرَارية، ومتكلمة الصفاتية، وغيرهم، بل أنكر عليهم من أنكر من الفلاسفة، مع تناقض كثير من الناس معهم.

ولهذا زعم أبو العباس الناشئ[1] أن الأسماء التي يُسمَّى بها الله، ويُسمَّى بعض عباده ٥/ ١٨٤ بها، هي حقيقة في الله، مجاز في عباده، نقيض قول القرامطة الباطنية والجهمية./

---

(١) أبو العباس عبدالله بن محمد بن عبدالله بن مالك الناشيء الأنباري، كان يقال له ابن شرشير، وتوفي سنة (٢٩٣). قال ابن حجر لسان الميزان (٣/ ٣٣٤): «كان من أهل الأنبار ونزل بغداد ثم انتقل إلى مصر ومات بها، وكان متكلماً شاعراً مترسلاً وله قصيدة أربعة آلاف بيت في الكلام قال ابن النديم: يقال له إنَّه كان ثنويا فسقط من طبقة أصحابه المتكلمين. قلت: ولا تغتر بقول ابن النديم، فإنَّ هذا من كبار المسلمين، وكان سبب تلقيبه بالناشيء أنَّه دخل وهو فتى مجلساً فناظر على طريقة المعتزلة فقطع خصمه، فقام شيخ فقبل رأسه وقال: لا أعدمنا الله مثل هذا الناشيء، فبقي عَلَماً عليه. وله رد على داود بن علي رده عليه ابنه محمد بن داود، وغير ذلك». وأما ابن النديم فذكره ضمن رؤساء المنانية نسبة إلى ماني المتكلمين الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة، فقال (ص٣٣٨)، ط. ليبزيج (١٨٧١): «وممن تشهر أخيراً أبو عيسى الوراق وأبو العباس الناشيء». وانظر ترجمته في: وفيات الأعيان (٢/ ٢٧٧-٢٧٩)؛ المنية والأمل لابن المرتضى، (ص٩٢) ط. بيروت (١٣٨٠/ ١٩٦١)؛ تاريخ بغداد (١/ ٩٢-٩٣)؛ شذرات الذهب (٢/ ٢١٤-٢١٥)؛ العبر للذهبي (٢/ ٩٥)، إنباه الرواة (٢/ ١٢٨-١٢٩)، الأعلام (٤/ ٢٦١)، تحقيق د. إحسان عباس، بيروت، (١٩٥٩). وانظر مقدمة المحقق (ص ط) (رشاد).

ولهذا كان السلف يجعلون الجهمية زنادقة، ولم يكن إذ ذاك ظهرت ملاحدة الشيعة، بل في عصر محنة الجهمية، في خلافة المأمون والمعتصم ونحوهما، شرعت طوائف الملاحدة الباطنية تظهر مع ظهور الجهمية، كما ظهرت الخُرَّمِيَّةُ، أصحاب بابك الخُرَّمي(١) -وهذا أحد ألقاب الباطنية.

ويُقال إنَّه سنة عشرين، وهي السنة التي ضُرب فيها أحمد، ظهرت أوائل القرامطة الذين ظهروا بالعراق، ثمَّ صارت لهم شوكة بِهَجَر مع الجَنَّابي(٢) وأتباعه، ثمَّ ظهرت دعوتهم الكبرى بأرض المغرب ثم مصر، إلى أن فتحها أهل السنة بعد ذلك، وبقاياهم في الأرض متفرقون.

---

(١) بابك الخرَّمى من زعماء الباطنية من أتباع الخُرَّمية (أو الخرمدينية) ومن أتباع أبي مسلم الخراساني، وقد ظهر في جبل البدين بناحية أذربيجان وكثر أتباعه واستحلوا المحرمات وأباحوا أعراض النساء وقتلوا الكثير من المسلمين، وحاربته جيوش المعتصم مدة طويلة إلى أن أسرته فصلبته وقتلته سنة (٢٢٣) بسر من رأى. أنظر: الفرق بين الفرق، (ص١٧١،١٦١)، الملل والنحل (١/ ٢١٦)، بيان مذهب الباطنية، (ص٢٤-٢٥)؛ فضائح الباطنية للغزالي تحقيق د. بدوي (١٤-١٦)، مقالتي إيوار وسوردك «بابك» في دائرة المعارف الإسلامية، الفهرست لابن النديم، (ص٣٤٢-٣٤٤)، تاريخ الطبري (٨/ ١١-٥٥) (رشاد).

(٢) أبو سعيد الحسن بن بهرام الجنَّابي رأس القرامطة وداعيتهم، كان دقاقاً من أهل جنابة بفارس ونفي منها، فأقام في البحرين تاجراً، وأقامه حمدان قرمط داعية في فارس الجنوبية، وقد حارب الجنابي الدولة العباسية واستولى على هجر والأحساء والقطيف وسائر بلاد البحرين، وفي عام (٣٠١) اغتاله أحد الخدم. انظر عنه: البداية والنهاية (١١/ ١٢١)، والمنتظم (٦/ ١٢١-١٢٢)، وبيان مذهب الباطنية، (٥/ ٢٠-٨٧،٨١،٢١-٨٨)، والأعلام (٢/ ٩٢)، والفرق بين الفرق، (ص١٧٤)، ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (٢/ ٤٣٧-٤٦٥،٤٣٩) (رشاد).

٥/ ١٨٥ وهؤلاء لهم أنواع من الإلحاد في غير الأسماء والصفات، وإنما/ المقصود هنا بيان إلحاد الجهمية: نفاة الأسماء والصفات، فهؤلاء الذين ينفون حقائق أسماء الله الحسنى، ويقولون: إنما يُسمَّى بها مجازاً، أو المقصود بها غيره، أو لا يُعرف معناها -أصل تلبيسهم هو ما في إطلاق هذه الأسماء ممَّا يظنونه منَ التشبيه الذي يجب نفيه، ولهذا عظم كلام المسلمين في هذا الباب، وقد بسط في غير هذا الموضع.

وتحقيق هذا الموضع من أعظم أصول الدين كما قال أبو المعالي الجويني في «الإرشاد»[1]:

[كلام الجويني عن صفات الله تعالى]

«من صفات القديم[2] مخالفته[3] للحوادث، فالرب[4] لا يشبه شيئاً من الحوادث، ولا يشبهه شيء منها».

قال[5]: «والكلام في هذا الباب من أعظم أركان الدين، فقد غَلَت طائفة في النفي فعطَّلت، وغلت طائفة في الإثبات فشبَّهت، فأما الغلاة في النفي فقالوا:

---

(١) وهو كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. والكلام التالي، في (ص٣٤)

(٢) الإرشاد: من صفات نفس القديم تعالى.

(٣) ر: مخالفة. والمثبت من (هـ)، الإرشاد.

(٤) الإرشاد: فالرب تعالى.

(٥) بحثت عن الكلام التالي في كتاب الإرشاد المطبوع وفي نسخه المخطوطة بدار الكتب فلم أجده. ثم بحثت عنه في العقيدة النظامية وفي لمع الأدلة وهما من تأليف الجويني فلم أجده، وأخيراً وجدت كلاماً قريباً منه في كتاب الشامل في أصول الدين للجويني تحقيق الدكاترة: على النشار، فيصل بدير عون، سهير مختار، ط. المعارف، الإسكندرية، (١٩٦٩) في (ص٢٨٧-٢٨٨) (رشاد).

الاشتراك في صفة من صفات الإثبات يوجب الاشتباه. وقالوا: على هذا القديم سبحانه لا يوصف بالوجود، بل/ يُقال: ليس بمعدوم، وكذلك لا يوصف بأنه: قادر، عالم، حيّ، بل يقال: ليس بعاجز، ولا جاهل، ولا ميت». ٥/ ١٨٦

قال: «وهذا مذهب الفلاسفة والباطنية، وأمَّا الغلاة في الإثبات فاعتقدوا ما يلزمهم القول بمماثلة القديم الحوادث[1]».

قلت: وهذا الذي قاله أبو المعالي من الاعتناء بهذا الأصل متفق عليه بين الطوائف، والذي ذكره عن النفاة هو قول الجهمية الذي ذكره الإمام أحمد، ولهذا نقلوا عن جهم أنه لا يُسمِّي الله بشيء، ونقلوا عنه أنه لا يسمِّيه باسم من الأسماء التي يُسمّى بها الخلق: كالحيّ، والعالم، والسميع، والبصير، بل يسمّيه قادراً خالقاً، لأنَّ العبد عنده ليس بقادر[2]، إذ كان هو رأس الجهمية الجبرية.

---

(١) يقول الجويني في كتابه الشامل (ص٢٨٧-٢٨٨): «اعلموا أرشدكم الله أن من أعظم أركان الدين نفي التشبيه. وقد افتتن فيه فئتان، وابتلي عليه طائفتان، فغلت طائفة، ونفت جملة صفات الإثبات، ظنًّا منهم أنَّ المصير إلى إثباتها مفض إلى التشبيه. وإلى ذلك صار من أثبت الصانع من الفلاسفة وإليه مال بعض الباطنية، فزعموا أنَّ القديم لا يوصف بالوجود، ولكن يقال: إنه ليس بمعدوم، وكذلك لا يوصف بكونه حياً عالماً قادراً، بل يقال ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل.. وغلت طائفة من المثبتين فاقتربوا من التشبيه، واعتقدوا لما يلزمهم القول بمماثلة القديم صنعه وفعله..» (رشاد).

(٢) يقول الشهرستاني في كتابه الملل والنحل (١/ ٧٩) عن الجهم بن صفوان أنه يقول: «لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه، لأنَّ ذلك يقتضي تشبيهها، فنفى كونه حياً عالماً، وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً؛ لأنَّه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق» (رشاد).

٥/ ١٨٧ ولما كان كل موجودَيْن[١] لا بد أن يكون بينهما اتفاق من بعض/ الوجوه واختلاف من بعض الوجوه، وقد أنكر طائفة من الناس ذلك، وقالوا: المتماثلان لا يختلفان بحال، والمختلفان لا يشتبهان في شيء ألبتة.

واضطرب من خالف شيئاً من السنة في الأصل الذي يضبطه في نفي التشبيه، إذ جعل مسمَّى التشبيه والتمثيل واحداً، فقالت الباطنية وبعض الفلاسفة: إنَّ الاشتراك في صفةٍ من صفات الإثبات يوجب الاشتباه والتماثل.

وقال النجَّار والقلانسي: المثلان هما المجتمعان في صفة من صفات الإثبات، إذا لم يكن أحدهما بالثاني، ليحترز بهذا القيد عن القديم والحادث[٢].

[تابع كلام الجويني]

قال أبو المعالي[٣]: «فأما الرد على الفلاسفة فمن أوجهٍ: أحدها: الاتفاق على أنَّ السواد يشارك البياض في بعض صفات الإثبات: من الوجود، والعرضية، واللونيَّة. ثم هما مختلفان. وكذلك الجوهر والعرض، والقديم والحادث، لا يمتنع

---

(١) ولما كان كل موجودين.. كذا بالأصل، وتأمل فيما يلي من الكلام، إذ أن الجملة بدون جواب.. (رشاد).

(٢) يقول الجويني في كتابه الشامل، (ص٢٩٣): «وذهب النجار إلى أن المثلين هما المجتمعان في صفة من صفات الإثبات، إذا لم يكن أحدهما بالثاني، فاقتضى فحوى كلامه تماثل كلّ حادثين، واحترز بقوله: «إذا لم يكن أحدهما بالثاني» عن الحادث القديم، فإنَّ الحادث حصل بقدرة القديم، فاشتراكهما في صفة الإثبات لا يتضمن تماثلهما. وحكى الأستاذ أبو بكر عن القلانسي قريباً من مذهب النجار..» (رشاد).

(٣) لم أجد النص التالي في كتب الجويني المطبوعة التي أشرت إليها قبل قليل، والأرجح أنَّ هذا النص والنصوص السابقة منقولة من كتاب من كتب الجويني المخطوطة أو المفقودة. وانظر الشامل (ص٢٩٢-٣٤٢)، فإن كلام الجويني الذي أورده ابن تيمية هنا متضمن فيه (رشاد).

اشتراكهما في صفةٍ واحدة، مع اختلافهما في سائر الصفات. ويُقال لهم: أتثبتون الصانع المدبِّر، أم لا/ تثبتونه؟ فإن أثبتوه لزمهم من الحكم بإثباته ما حاذروه، فإن ٥/ ١٨٨ الحادث ثابت، فاستويا في الثبوت، ولا واسطة بين الإثبات والنفي فإن قالوا: ليس بمنفي. قيل لهم: نفي النفي إثبات، كما أن نفي الإثبات نفي، وإذا لزم الثبوت من نفي النفي، حصلت المماثلة. فإن قالوا: نحن لا نطلق الإثبات على صفاته، ولا ننطق به. قلنا قد نطقتم في صفات الرب بالإثبات، أو بصيغة تتضمَّنه. والمقصود من العبارات معناها، ثم نقول: أتعتقدون ثبوت الإله سبحانه؟ فإن قالوا: لا نعتقده قطع الكلام عنهم فيما هو فرع له، على أنهم راغموا البديهة لعلمنا بأنَّ نفي النفي إثبات. وإن قالوا: نعتقد الثبوت ولا ننطق به. قلنا كلامنا في الحقائق لا في الإطلاقات. فإن قالوا: فصفوا الإله بالثبوت والوجود ولا تنطقوا به، واعتقدوا وجود الحادث ولا تنطقوا به، لتنتفي المماثلة لفظاً، فإنَّ المماثلة لفظاً مما يُتوقَّى في العقائد. قلنا: يتوقَّى اللفظ لأدائه إلى الحدوث أو إلى النقص، فكل ما لا يؤدي إلى الحدوث وإلى النقص لا نكترث به، ثمَّ محاذرة التعطيل أوْلى من محاذرة التشبيه[1]». / ٥/ ١٨٩

---

(١) يقول الجويني في كتاب الشامل (ص٣١٩-٣٢١): «فإن قلتم إنا نعتقد الثبوت ونمتنع من العبارة، وزعمتم أن التماثل في العبارة، فصفوا الله تعالى بالوجود وانطقوا به، واعتقدوا وجود الحادث ولا تنطقوا به، لتنتفي المماثلة لفظاً -كما قلتم- وهذا لا مخلص لهم منه.. والذي نحاذره: إثبات الحدث أو ما يدلُّ على الحدث، فإن رجعوا فقالوا: التشبيه مما يتوقى في العقائد أيضاً. قيل لهم: ما توقينا التشبيه للفظه وإنما توقيناه لأدائه إلى الحدث، وكل ما لا يؤدي إليه لا نكترث به، ثم محاذرة التعطيل أولى من محاذرة التشبيه إن رجعتم إلى محض الإطلاقات، فبطل ما قالوه من كل وجه».

قال: «ومما يُتمسك به أن نقول: هلاَّ قلتم: الاشتراك في صفة النفي يوجب الاشتباه؟ وما الفرق بين صفة الإثبات والنفي في هذا الباب؟ ثم نقول: الربّ سبحانه معقول ومذكور كالحادث، وهو سبحانه مخالف للحادث، ولا مخالفة إلاَّ بين اثنين[١]».

قال: «فأما ما قيّد النجّارُ به كلامه فليس بعاصم، فإنَّ التماثل يتلقى من الاجتماع في الصفة، فأما كون أحدهما بالثاني، أو المصير إلى أنه ليس به، فلا أثر له في التشابه والتماثل[٢]»./ ٥/ ١٩٠

واختار أبو المعالي ما اختاره القاضي أبو بكر وأمثاله، ويشاركهم في ذلك طوائف من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم كالقاضي أبي يعلى، وقالوا:

---

(١) في الشامل (ص٣٢١): «ومما تمسك به الأئمة عليهم أن قالوا: لو وجب من والاشتراك لفظة في الإثبات تماثل من غير رجوع إلى معنى ومحصول، لزم من الاشتراك في صفة النفس كذا في طبعة الشامل تماثل حتى يكون القديم مثلاً للجماد من حيث قيل إنه غير جاهل: وإذا لم يلزم هذا في النفي لم يلزم في الإثبات. فإن راموا فضلاً بينهما لم يجدوه، فإنَّ مرجعه إلى نفس اللفظة دون المعنى كما قدمنا تقريره. ومما ألزموه أن قيل لهم: قد زعمتم أنَّ الإله معلوم مذكور والحادث كذلك.. فإنْ زعمتم أنه خلاف خلقه فقد صرحتم بصفة إثبات، ثم لا يتحقق الاختلاف إلا بين ثابتين..» (رشاد).

(٢) في الشامل، (ص٣٢٢): «وأما ما قيد به النجار كلامه من قوله: إذا لم يكن أحدهما الثاني، فتقييد لفظ لا يعصمهم عما يراد به في بقية المعاني، فإنَّ المجتمعين في صفة إثبات، وإن لم يكن أحدهما بالثاني، لم يشتركا إلاَّ في صفة إثبات، والحادث مع القديم مشتركان في صفة الوجود، وليس يمنع كون أحدهما بالثاني اجتماعهما في صفة الإثبات، وإنما يتلقى التماثل من الاجتماع في الصفة، وأما كون أحد الشيئين بالثاني، فالمصير إلى أنَّه ليس مما يؤثر في تشابه وتماثل» (رشاد).

إن المِثْلين كل موجودَيْن ثبت لكل واحدٍ منهما من صفات النفس ما ثبت للآخر، ولا يجوز أن ينفرد أحد المِثْلين عن الآخر بصفة نفس، ويجوز أن ينفرد[1] بصفة معنى وقوعاً، يجوز مثلها على مماثله؛ وبيان ذلك أن[2] الجواهر متماثلة لتساويها[3] في صفات الأنفس. إذ لا يستبدّ جوهر عن جوهر بالتحيز[4] وقبول العرض والقيام بالنفس[5]، وقد يختص بعض الجواهر[6] بضروب من الأعراض، يجوز أمثالها في سائر الجواهر، ويجوز أن يشارك الشيء ما يخالفه في الوجود، مثل كونهما عرضين[7] لونين خلافاً للباطنية. قالوا: ولا يجوز أن يتماثل الشيئان من وجهٍ، ويختلفا من وجه، لأنه إذا قلنا: المثلان/ هما المتساويان في جميع صفات النفس، فإذا ٥/ ١٩١ اختلف الشيئان من وجه، فليسا متماثلين من كل وجه، إذ يستحيل التماثل في جميع الوجوه، مع الاختلاف في وجهٍ من الوجوه».

(١) ابتداءً من عبارة «ويجوز أن ينفرد» تبدأ المقابلة مع كتاب الإرشاد المطبوع (ص٣٦) وعبارات الإرشاد: «.. فالجواب عنها أن الشيء لا يستبد بصفة نفس عن مثله ويجوز أ، ينفرد..» (رشاد).

(٢) الإرشاد (ص٣٦): وبيان ذلك بالمثال أن..

(٣) الإرشاد، لاستوائها.

(٤) الإرشاد: بالتميز.

(٥) بدلاً من عبارة «والقياس بالنفس» في الإرشاد: إلى غير ذلك من صفات الأنفس..

(٦) إلى هنا تنتهي المقابلة مع نسخة كتاب الإرشاد المطبوعة، وما بعد ذلك فتختلف عبارات كتابنا مع عبارات المطبوعة مع بعض الاتفاق في بعض المعاني (رشاد).

(٧) ر: غرضين، والكلمة موجودة في (هـ)، وفي الإرشاد، (ص٣٧) كما أثبتها: عرضين.

[تعليق ابن تيمية]

قلت: هذا بناءً على أصل تلقوه من المعتزلة، وهو أن الجواهر والأجسام متماثلة، بخلاف الأعراض، فإنها قد تختلف وقد تتماثل.

وحقيقة هذا القول أنَّ الأجسام متماثلة من كل وجه، لا تختلف من وجهٍ دون وجه، بل الثلج مماثل للنار من كلِّ وجه، والتراب مماثل للذهب من كلِّ وجه، والخبز مماثل للحديد من كل وجه، إذ كانا متماثلين في صفات النفس عندهم.

وهذا القول فيه من مخالفة الحسِّ والعقل ما يُستغنى به عن بسط الرد على صاحبه، بل أصل دعوى تماثل الأجسام من أفسد الأقوال، بل القول في تماثلها واختلافها كالقول في تماثل الأعراض واختلافها، فإنَّها تتماثل تارة وتختلف أخرى، وتفريقهم بين الصفات النفسية والمعنويّة اللازمة للمعيَّن، يشبه تفريق أهل المنطق بين الصفات الذاتية واللازمة للماهية، وكلاهما قول فاسد لا حقيقة له، بل قول هؤلاء أفسد من قول أهل المنطق.

وإذا وقع الكلام في جسم مطلق، وجوهر مطلق، فهذا لا وجود له في الخارج، وإن وقع في الوجود من الأجسام: كالنار، والماء،/ والتراب، والإنسان، والفرس، والذهب، والبُرِّ والتمر، فكل جسمٍ من هذه الأجسام له صفات نفسية لازمة له، لا تزول إلاَّ باستحالة نفسه. فدعوى المدَّعي أنه ليس له من الصفات النفسية إلاَّ التحيز، وقبول العرض، والقيام بالنفس، أفسد من قول أهل المنطق، فإنَّ أولئك جعلوا مَثَلاً كون الحيوان حسّاساً متحركاً بالإرادة من الصفات الذاتية، وهؤلاء لم يجعلوا له صفة نفسية إلاَّ كونه جسماً. ٥/١٩٢

والتحيز وقبول العرض والقيام بالنفس أمر تشترك فيه الأجسام كلها، والأمور المختلفة تشترك في لوازم كثيرة، كاشتراك الألوان المختلفة في اللونية والعرضية، ليس حقيقة النار مجرّد كونها متحيزة، قابلة للعرض، قائمة بالنفس، بل هذا من لوازمها.

وأيضا فقد يسلِّم هؤلاء القائلون بامتناع التشابه من وجهٍ دون وجه، كأبي المعالي وغيره، أن الأعراض المختلفة تشترك في أمور، وقد صرَّحوا بأنَّ القديم والحادث يستويان في الثبوت، وأنه يشارك المحدَث في أمور.

والاشتراك في بعض صفات الإثبات لا يكون تماثلاً، وهذا تصريح بأن المختلفَيْن يستويان ويشتركان في بعض الصفات، فكيف يمكن أن يُقال مع هذا إنَّ المختلفين لا يشتبهان من بعض الوجوه، وقد صرح بتساويهما في بعض الأشياء؟ وغاية هذا أن يُقال: إنهما لا يختلفان بوجه من الوجوه في الصفات النفسية وإن اشتبها في الصفات المعنوية.

وهذا مع أنَّ اللفظ لا يدل، فيعود إلى ما ذُكر. وقد أخبر الله/ تعالى في كتابه بنفي تساوي بعض الأجسام وتماثلها، كما أخبر بنفي ذلك عن بعض الأعراض فقال الله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ﴿١٩﴾ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ﴿٢٠﴾ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ ﴿٢١﴾ وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ﴾ [فاطر:١٩-٢٢]، وقال تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر:٩]، وقال تعالى: ﴿۞ لَيْسُوا۟ سَوَآءً﴾ [آل عمران:١١٣]. ١٩٣/٥

وقال تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الحشر:٢٠] وقال تعالى: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓا۟ أَمْثَٰلَكُم ﴿٣٨﴾﴾ [محمد:٣٨]، فنفى أن يكون بعض الأجسام مثلاً أو مساوياً لغيره.

وإذا قيل: إنَّ الأجسام اختلفت بما عرض لها من الأعراض.

قيل: من الأعراض ما يكون لازماً لنوع الجسم، أو للجسم المعيّن، كما يلزم الحيوان أنَّه حساس متحرك بالإرادة، ويلزم الإنسان أنَّه ناطق، وكما يلزم الإنسان المعيّن ما يخصه من إحساسه وقوة تحركه بالإرادة ونطقه، وغير ذلك من الأمور المعيّنة التي لا يشركه في عينها غيره، فهذا لا يجوز أن يكون عارضاً له، إذ هو لازم له.

٥/ ١٩٤ وما يُعقل جسم مجرد عن جميع هذه الصفات عرضت له بعد/ ذلك، فإذا كانت الأجسام تختلف بالأعراض وهي لازمة لها، كان من لوازمها أن تكون مختلفة.

وتمام هذا أنَّ الأشياء تتماثل وتختلف بذواتها، لا نحتاج أن نقول: تتماثل في ذواتها، والذات تختلف بصفاتها.

ولهذا كان الصواب أن الربَ سبحانه غير مماثل لخلقه، بل هو مخالفُ لهم بذاته، لا نقول: إنَّه مساوٍ لهم بذاته، وإنما خالفهم بصفاته.

ودعوى من ادّعى: أنَّ الأجسام مركَّبة من جواهر لا تنقسم، قائمة بأنفسها، ليس لها شيء من هذه الأعراض، ولكن لمّا تركبت صارت متصفة بهذه الصفات، كاتصاف النار بالحرارة، والماء بالرطوبة -دعوى باطلة بالعقل والحس، فإنَّ الجسم المعيّن كهذه النار، لم تكن أجزاؤه قط عارية عن كونها ناراً، بل النار لازمة لها.

وإذا قيل: قد كان هواء فصار ناراً.

قيل: نعم، وتلك الأجزاء الهوائية لم تكن قط إلاَّ هواءً. واستحالة الجسم إلى جسم آخر مشهودٌ معروف عند العامة والخاصة، كما يقول الفقهاء: إذا استحال الخمر خلاًّ، أو العذرة رماداً، والخنزير ملحاً، ونحو ذلك، وكما يكون الإنسان منياً، ثم يصير علقة، ثم مضغة.

فإما أن يُقال: إنَّ أجزاء العذرة تفرَّقت، وهي بعينها باقية حين صارت رماداً، وإنما ٥/ ١٩٥ تغيّرت صفاتها، كما يتغيّر اللون والشكل، بمنزلة/ الثوب المصبوغ، وبمنزلة الخاتم إذا عُمل درهماً، فهذا مكابرة للحس، لأنَّ الفضة التي كانت خاتماً، هي بعينها التي جُعلت درهماً أو سواراً، وإنما تغير شكلها. كالشمعة إذا غُيِّر شكلها.

وكذلك إذا صبغ الجسم أو تحرك، فهنا اختلفت صفاته التي هي أعراضه. وأما المنيّ إذا صار آدميا، والهواء إذا صار ناراً، والنار إذا طفئت صارت هواء، فهنا نفس حقيقة الشيء استحالت، فخُلق من الأولى ما هو مخالفٌ لها، وفنيت الأولى، ولم يبق من نفس حقيقتها شيء، ولكن بقي ما خُلق منها، كما يبقى الإنسان الذي خُلق من أبيه بعد موت أبيه، ولا يقول عاقل: إنَّه عبارة عن أجزاء كانت في أبيه فتفرَّقت فيه.

وهذا قد بسطناه في غير هذا الموضع، وبيّنا فساد قول من يقول: الأجسام مركَّبة من الجواهر التي لا تنقسم، أو مركبة من جوهرين قائمين بأنفسهما: مادة وصورة.

ومن عرف هذا زاحت[1] عنه شبهات كثيرة في الإيمان بالله تعالى، وباليوم الآخر، في الخلق، وفي البعث، وفي إحياء الأموات، وإعادة الأبدان، وغير ذلك ممّا هو مذكور في غير هذا الموضع.

فهذا الموضع يحتاج إلى تحقيقه كل من نظر في هذه الأمور، فإنَّه بمعرفته تزول كثير من الشبهات المتعلقة بالله واليوم الآخر، ويُعرف من/ الكلام الذي ذمَّه السلف، والمعقول الذي يُقال إنه معارض للرسول، ما يتبيّن به أنَّ هؤلاء خالفوا الحسّ والعقل. ١٩٦/٥

وذلك أنَّا نشهد هذه الأعيان المرئية تتحول من حال إلى حال، كما نشهد أنَّ الشمس والقمر والكواكب تتحرك وتبزغ تارة وتأفل أخرى، ونشهد أيضاً أن السّحاب والرياح تتحرك، لكن السحاب نشهد اجتماعه وتفرّقه وخروج الودق من خلاله، ونشهد الماء يتحرك ويجتمع ويفترق، ونشهد النبات والحيوان ينمى[2] ويغتذى، ومثل هذا منتفٍ في

---

(١) في لسان العرب: زَاحَ الشيء يَزِيحُ زَيحاً وزيُوحاً وزَيَحاناً، وانزاح: ذهب وتباعد (رشاد).

(٢) في لسان العرب: «نمى: النماء: الزيادة. نَمَى يَنْمِي نَمْياً ونماءً، زاد وكثر» (رشاد).

الماء والهواء والأفلاك، وحركته بالنمو والاغتذاء ليست من جنس حركة الماء والهواء والنجوم، فإنَّ هذه تُوجب من تغيُّر النامي المغتذي واستحالته ما لا توجبه تلك، فإنَّ الكواكب هي في نفسها لم تستحل وتتغير بالحركة، بخلاف الطفل إذا كبر بعد صغره. والزرع إذا استغلظ واستوى على سوقه.

ونشهد مع ذلك أن الحطب يصير رماداً ودُخاناً، وكذلك الدهن يصير دخاناً، والماء يصير بخاراً، وليس هذا مثل كبر الصغير، بل هذا فيه من الاستحالة والانقلاب من حقيقة إلى حقيقة، ما ليس في نبات الزرع والحيوان.

ونشهد إخراج الله من الأرض والشجر، الزرع والثمر، وإخراج الحيوان من الحيوان./ ٥/١٩٧

كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر:٢٧-٢٨]. وقال تعالى: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ﴾ [الروم:١٩]، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا﴾ الآية [الأنعام:٩٩]، وقال: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۖ﴾ [الأنبياء:٣٠] وقال: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ﴿٣٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ﴾ [إبراهيم:٣٢-٣٣].

فنحن نشهد الثمر يخرج من الخشب، وليست حقيقة الخشب حقيقة الرطب والعنب والرمّان، ثم إذا أخرج الثمرة تكون خضراء، ثم تصير صفراء، ثم تصير حمراء، فتختلف ألوانها، وتكبر بعد صغرها.

ونرى الألوان المختلفة التي يخلقها الله للحيوان والنبات وغير ذلك من أسود وأحمر وأصفر وأبيض، ونفرِّق بين اختلاف ألوانها وحركاتها وطعومها بالحلاوة والحموضة وغير ذلك، وبين اختلافها بالنمو والاغتذاء، وكبرها بعد الصّغر، وبين خروج السنبلة من الحبّة،/ والشجرة من النواة، وخروج الثمرة من الشجرة، فاختلافها بالحركة ١٩٨/٥ والسكون، والاجتماع والافتراق، كتفريق الماء وجمعه، وتفريق التراب وجمعه، ليس يُوجب اختلاف شيء من حقيقة الجسم، وبعد ذلك اختلاف ألوانه وطعومه، فإن كونه أحمر وأخضر وأصفر وحلواً وحامضاً، هو اختلاف يزيد على مجرد الحركة، كحركة الكواكب والرياح.

ثم اختلافه بالنمو والاغتذاء، مثل كبر الصغير من الحيوان والنبات، اختلاف آخر، فيه من التغيّر والزيادة وغير ذلك، ما ليس في مجرَّد تغيّر اللون والحركة.

ثمَّ يصير الماء بخاراً والحطب دخاناً أو رماداً: نوع آخر فيه انقلاب الحقيقة واستحالتها ما ليس في ذلك.

ثم إخراج الثمرات من الشجر، والإنسان من المني والزرع من النبات، أمر آخر غير هذا كله. فإن الشجرة لم تنقص بخروج الثمرة منها ولا استحالت حقيقتها، وكذلك الأرض لم تنقص بخروج الزرع منها ولا استحالت حقيقتها.

وكذلك خروج الإنسان من أمِّه، وخروج البيضة من الدجاجة، ولكن خلق الفرّوج من البيضة، من جنس خلق الإنسان من المنيّ. / ١٩٩/٥

والذي يُعقل من اجتماع الأجزاء وافتراقها، أن تفترق مع بقاء حقيقتها، مثل الماء تفرَّق حتى تصير أجزاؤه في غاية الصغر وهو ماء، وكذلك الزئبق ونحوه، فإذا استحالت بعدُ هواءً لم يبق ماءٌ ولا زئبق، ومن قال: إنَّه بعد انقلابه بقيت الأجزاء كما تبقى إذا تصغرت أجزاؤه، فقد خالف الحسّ والعقل. ولا يُعقل الماء ونحوه جزءاً إلاَّ وهو ماء، فإذا صار هواء لم يكن في الهواء جزء هو ماء، بل جزء الهواء هواء.

وكذلك الحطب تكسَّر أجزاؤه إلى أن تتصاغر، فإذا صار رماداً، فأجزاء الرماد مخالفة لأجزاء الحطب، ليست هذه الأجزاء تلك، فبقاء الشيء مع تغيّر أعراضه شيء، وانقلاب حقيقته شيء آخر.

ولهذا تفرِّق اللغة والشرع بين هذا وهذا، وتجعل هذا، جنساً مخالفاً لهذا في جميع الأحكام، بخلاف ما إذا كانت حقيقته باقية وقد تبدّلت أعراضها، فالحكم المعلّق بالذهب والفضة إذا تعلق بعينه -كالربا مثلا- هو ثابت فيه، وإن تغيرت صوره وأشكاله، فسواء كان مجتمعاً/ مضروباً، أو مصوغا على أي صورة كان، أو مفترقاً بالانكسار، بخلاف حكمه لمّا كان تراباً في المعدن، قبل أن يصير ذهباً وفضة. ٥/ ٢٠٠

وكذلك النَّوَى حكمه وحقيقته غير حكم النخلة وحقيقتها. وأمَّا الشجر والثمر فأبعد من هذا كله، لأنه لا نشهد هناك من انقلاب أجزاء الشجرة واستحالتها، ما نشهد من هذه المنقلبات، وإنما نشهد خروج ثمرة لها طعم ولون وريح، من خشبة مخالفة لها غاية المخالفة، مع أن تلك الخشبة قد تزيد وتَنْمِي مع خروج الثمرة منها، وإن كان في ذلك استحالة لطينتها من الماء والهواء والتراب، لكن خلق الحيوان والنبات والمعدن من العناصر، ليس هو من جنس استحالة هذه المولَّدات بعضها إلى بعض، لا سيما إذا كان بأفعالنا، بل كلَّما بعد التسبب بأفعالنا يكون خلقه أعجب، والإبداع للأعيان فيه أعظم.

وما كان أقرب إلى مفعولاتنا، يكون أبعد عن إبداع الأعيان، بل وعن انقلاب الحقائق إلى تغيّر الصفات، إلى أن تنتهي إلى مطلق الحركة، التي ليس فيها من تغيير الذات شيء، كحركة أحدنا بالمشي والقيام والقعود، وحركة الكواكب، فإنَّ جنس الحركة هو المقدور للآدميِّين ابتداء، وهو أبعد الأعراض والأحوال عن تغير الأعيان والحقائق، ولهذا لا يسمَّى هذا في اللغة المعروفة تغيّراً أصلاً، ولا يقول أحدٌ عند الإطلاق للكواكب إذا كانت سائرة، وللإنسان إذا كان ماشياً: متغيّراً، اللهم إلاَّ مع قرينة تبيّن المراد، بخلاف ما إذا تغيَّر لونه بحمرة أو/ صفرة، فإنهم قد يقولون: قد تغير، ٥/ ٢٠١ ويقولون: تغيَّر الهواء إذا برد بعد السّخونة، ولا يكادون يسَّمون مجرّد هبوبه تغيراً، وإن سُمِّيَ بذلك فهم يفرِّقون بين هذا وهذا.

والمقصود أنَّ قول من يقول: إنَّ هذه المخلوقات التي يخلقها الله بعضها من بعض، ليس خلقه لها إلاَّ تغيير صفتها، وأنَّ حقيقة كل شيء جواهر أصلية متماثلة باقية، لا تتغير حقيقتها أصلاً، ولكن تكثر تلك الأجزاء وتقل- كلام لا حقيقة له، وهو متضمن أموراً باطلة: إثبات جواهر قائمة بأنفسها مخلوقة وراء هذه الأعيان المشهودة، وذاك باطل لا حقيقة له.

وإثبات هؤلاء لهذه الجواهر الحسية، من جنس إثبات آخرين لجواهر عقلية قائمة بأنفسها، وراء هذه الأعيان المشهودة، يسمونها المادة والصورة. وإثبات أنَّ هذه الجواهر متماثلة، والأعيان المشهودة متماثلة، وهو أمر لا حقيقة له.

فدعوى أنَّ خلق الله لمخلوقاته، من الحيوان والنبات والمعدن، ليس إلاَّ إحداث أعراض وصفات، ليس فيه خلقٌ لعيان قائمة بنفسها، ولا إحداث لأجسام وجواهر قائمة بنفسها، كما تحرك الرياح والمياه، وتفرَّق الماء في مجاريه، وهو أيضاً من أبطل الباطل.

وهذا من أعظم ضلال هؤلاء، حيث عمدوا إلى ما هو من أعظم آيات الربّ، الدالة الشاهدة بوجوده وقدرته ومشيئته، وعلمه/ وحكمته ورحمته، أنكروا وجودها بالكلية، ٢٠٢/٥ وادّعوا أنه ليس في ذلك إبداع عين، ولا خلق شيء قائم بنفسه، وإنَّما هو إحداث أعراض، والواحد منا يقدر على إحداث بعض الأعراض، ثمَّ اقتصروا في ذلك على مجرّد إحداث أعراض وصفات.

ثمَّ أرادوا أن يثبتوا إبداعه لجميع الأعيان، بأن ادّعوا وجود جواهر منفردة لا حقيقة لها، وادعوا في الأعيان المختلفات تماثلاً لا حقيقة له.

ثم أرادوا أن يثبتوا حدوث هذه الجواهر بمجرَّد قيام الأعراض أو الحركات بها، وذلك من أبعد الأشياء عن الدلالة على المطلوب، فاحتاجوا إلى تلك المقدمات الباطلة التي ناقضوا بها عقول العقلاء، وكذَّبوا بها ما جاءت به الرسل من الأنبياء، واحتاجوا أن ينفوا حقيقة الرّب بعد أن نفوا حقيقة مخلوقاته، وآل الأمر بهم: إما إلى نفي صفاته أيضا، وإما إلى إثبات صفات لا موصوف لها، كما لم يثبتوا من آياته إلاَّ ما يحدث من صفات الأشياء.

ومن تدبَّر هذا كلَّه وتأمله، تبيّن له أنَّ ما جاء به القرآن من بيان آيات الربّ، ودلائل توحيده وصفاته، هو الحق المعلوم بصريح المعقول، وأنَّ هؤلاء خالفوا القرآن في أصول الدين: في دلائل المسائل، وفي نفس المسائل، خلافاً خالفوا به القرآن والإيمان، وخالفوا به صريح عقل الإنسان، وكانوا في قضاياهم التي يذكرونها في خلاف ذلك أهل كذب وبهتان، وإن لم يكونوا متعمّدين الكذب، بل التبس عليهم ما ابتدعوه من الهذيان./ ٢٠٣/٥

الوجه الحادي والعشرون

أن يُقال: معارضة أقوال الأنبياء بآراء الرجال، وتقديم ذلك عليها، هو من فعل المكذِّبين للرسل، بل هو جماع كلّ كفر، كما قال الشهرستاني في أول كتابه المعروف «بالملل والنحل» ما معناه: أصل كل شرٍّ هو من معارضة النص بالرأي، وتقديم الهوى على الشرع[1].

وهو كما قال، فإن الله أرسل رسله، وأنزل كتبه، وبيَّن أنَّ المتّبعين لما أنزله هم أهل الهدى والفلاح، والمعرضين عن ذلك هم أهل الشقاء والضلال.

كما قال تعالى: ﴿قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِىٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا ﴿١٢٥﴾ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ ﴿١٢٦﴾﴾ [طه:١٢٣-١٢٦]، وقال تعالى: ﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى فَمَنِ ٱتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٥﴾ وَٱلَّذِينَ / كَذَّبُوا بِـَٔايَٰتِنَا وَٱسْتَكْبَرُوا عَنْهَآ أُولَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٣٦﴾﴾ ٥/ ٢٠٤ [الأعراف:٣٥-٣٦].

وقد أخبر عن أهل النار أنهم إنما دخلوها لمخالفة الرسل، قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ قَدِ ٱسْتَكْثَرْتُم مِّنَ ٱلْإِنسِ﴾ [الأنعام:١٢٨]، إلى قوله: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ

---

(١) قال الشهرستاني في كتابه الملل والنحل (١/ ٢٣): «أعلم أن أول شبهة وقعت في الخليقة: شبهة إبليس لعنه الله، ومصدرها: استبداده بالرأي في مقابلة النص، واختياره الهوى في معارضة الأمر» (رشاد).

وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ قَالُوا۟ شَهِدْنَا عَلَىٰٓ أَنفُسِنَا ۖ وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَشَهِدُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا۟ كَٰفِرِينَ ﴿١٣٠﴾﴾ [الأنعام:١٣٠]، وقال تعالى: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ قَالُوا۟ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧١﴾﴾ [الزمر:٧١]، وقال تعالى: ﴿كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴿٨﴾ قَالُوا۟ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ كَبِيرٍ ﴿٩﴾﴾ [الملك:٨-٩].

ومعلوم أن الكلام الذي جاءت به الرسل عن الله نوعان: إما إنشاء وإما إخبار، والإنشاء يتضمن الأمر والنهي والإباحة، فأصل السعادة تصديق خبره، وطاعة أمره وأصل الشقاوة معارضة خبره وأمره بالرأي والهوى، وهذا هو معارضة النصّ بالرأي، وتقديم الهوى على الشرع. / ٥/٢٠٥

ولهذا كان ضلال من ضلَّ من أهل الكلام والنظر في النوع الخبري، بمعارضة خبر الله عن نفسه وعن خلقه بعقلهم ورأيهم، وضلال من ضلَّ من أهل العبادة والفقه في النوع الطلبي، بمعارضة أمر الله الذي هو شرعه بأهوائهم وآرائهم.

والمقصود هنا أنَّ معارضة أقوال الرسل بأقوال غيرهم من فعل الكفّار، كما قال تعالى: ﴿مَا يُجَٰدِلُ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَا يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِى ٱلْبِلَٰدِ ﴿٤﴾﴾ [غافر:٤] إلى قوله: ﴿وَجَٰدَلُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ ۖ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ﴿٥﴾﴾ [غافر:٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۚ وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ﴾ [الكهف:٥٦].

وقوله تعالى: ﴿مَا يُجَادِلُ فِىٓ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ [غافر:٤] مصدق لقول النبي ﷺ: «مراء في القرآن كُفر»[1].

ومن المعلوم أن كُلّ من عارض القرآن، وجادل في ذلك بعقله ورأيه، فهو داخل في ذلك، وإن لم يزعم تقديم كلامه على كلام الله ورسوله، بل إذا قال ما يوجب المرية والشك في كلام الله، فقد دخل في ذلك، فكيف بمن يزعم أن ما يقوله بعقله ورأيه مقدَّم على نصوص الكتاب والسنة؟! / ٥/٢٠٦

وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَـٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَـٰنٍ أَتَىٰهُمْ ۙ إِن فِى صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَـٰلِغِيهِ ۚ﴾ الآية [غافر:٥٦]، وقال: ﴿ٱلَّذِينَ يُجَـٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَـٰنٍ أَتَىٰهُمْ ۖ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۚ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ۝٣٥﴾ [غافر:٣٥].

والسلطان هو الكتاب المنَزل من السماء، كما ذكر ذلك غير واحد من المفسّرين[2].

وشواهده كثيرة كقوله تعالى: ﴿أَمْ أَنزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا۟ بِهِۦ يُشْرِكُونَ ۝٣٥﴾ [الروم:٣٥].

وقوله: ﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَـٰنٍ ۚ﴾ [النجم:٢٣] في سورة الأعراف ويوسف/ والنجم، فمن عارض آيات الله المنزَّلة برأيه وعقله من غير سلطان أتاه، دخل في معنى هذه الآية. ٥/٢٠٧

---

(١) سبق الكلام على هذا الحديث (١/ ٥٠)

(٢) أخرج الطبري (١٩/ ١٤٦) عن ابن عباس قال: بينة، وعن عكرمة وابن عباس قالا: كل شيء في القرآن سلطان فهو حجة.

وهذا مما يبيِّن أنه لا يجوز معارضة كتاب الله إلا بكتاب الله، لا يجوز معارضته بغير ذلك.

وكتاب الله نوعان: خبر وأمر، كما تقدم. أمَّا الخبر فلا يجوز أن يتناقض، ولكن قد يفسِّر أحد الخبرين الآخر ويبيِّن معناه. وأما الأمر فيدخله النسخ، ولا يُنسخ ما أَنزل الله إلاَّ بما أَنزَله الله، فمن أراد أن ينسخ شرع الله، الذي أنزله، برأيه وهواه كان ملحداً، وكذلك من دفع خبر الله برأيه ونظره كان ملحداً.

والقرامطة جمعوا هذا وهذا، وزعموا أنَّ محمد بن إسماعيل هو السابع الذي نسخ دين محمد ﷺ، وكذلك تعرَّض لدعوى النبوة غير واحد من الملاحدة.

وآخرون يدَّعون ما هو عندهم أعلى من النبوة: إما ختم الولاية عند من يزعم أن الولاية أفضل من النبوة، كمذهب صاحب «الفصوص» ابن عربي وأمثاله، وإما دعوى الفلسفة والحكمة والتي هي في زعم كثير منهم أعلى من النبوة.

وهؤلاء الملاحدة نوعان: نوع يزعم أنَّه نزل عليه، كما يدَّعي ذلك من يدَّعيه من ملاحدة أهل النسك والتصوف.

ثم من هؤلاء من يقول: إنَّ الله أنزل عليه ذلك. ومنهم من يقول: أُلقي إليّ، أُوحي إليّ، ولا يسمِّي الموحِي. / ٥/٢٠٨

وقوم يزعمون أنهم يقولون ذلك بعقلهم ورأيهم.

وقد جمع الله هؤلاء في قوله: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِىَ إِلَىَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَىْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام:٩٣]، فذكر سبحانه من يفتري الكذب على الله، ومن يقول أنه يُوحى إليه، ومن يزعم أنه يقول كلاماً مثل الكلام الذي أنزله الله.

وهذا الأصل هو مما يُعلم بالضرورة من دين الرسل من حيث الجملة: يُعلم أنَّ الله إذا أرسل رسولاً، فإنما يقول ما يناقض كلامه ويعارضه من هو كافر، فكيف بمن يقدِّم كلامه على كلام الرسول؟!

وأمَّا المؤمنون بما جاء به فلا يُتصور أن يقدِّموا أقوالهم على قوله، بل قد أدّبهم الله بقوله: ﴿لَا تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [الحجرات:١].

ولكن البدع مشتقة من الكفر، فلهذا كانت معارضة النصوص الثابتة عن الأنبياء بآراء الرجال هي من شعب الكفر، وإن كان المعارض لهذا بهذا يكون مؤمناً بما جاء به الرسول في غير محل التعارض.

وإذا كان أصل معارضة الكتب الإلهية بقول فلان وفلان من أصول الكفر، عُلم أن ذلك كله باطل. وهذا مما ينبغي للمؤمن تدبره، فإنَّه إذا حاسب نفسه على ذلك، علم تصديق ذلك. ومما بيَّن هذا: / ٥/٢٠٩

الوجه الثاني والعشرون

وهو **أن يقال**: إنَّ الله سبحانه ذم من ذمَّه من أهل الكفر على أنهم يصدُّون عن سبيل الله ويبغونها عوجا.

كما قال تعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٨﴾ قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنتُمْ شُهَدَآءُ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٩٩﴾﴾ [آل عمران:٩٨-٩٩]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْعُدُوا۟ بِكُلِّ صِرَٰطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِهِۦ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا ۚ وَٱذْكُرُوٓا۟ إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ﴾ الآية [الأعراف:٨٦]، وقال: ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿١٨﴾ ٱلَّذِينَ

يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا﴾ [هود:١٨-١٩]، وقال: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْكَٰفِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴿٢﴾ ٱلَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا عَلَى ٱلْءَاخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [إبراهيم:٢-٣].

ومعلوم أنَّ سبيل الله هو ما بعث به رسله ممَّا أمر به وأخبر عنه، فمن نهى الناس نهياً مجرداً عن تصديق رسل الله وطاعتهم، فقد صدهم عن سبيل الله، فكيف إذا نهاهم عن التصديق بما أخبرت به الرسل، وبيّن أن العقل يناقض ذلك، وأنَّه يجب تقديمه على ما أخبرت به الرسل؟! / ٥/ ٢١٠

ومعلوم أن من زعم أنَّ العقل الصريح الذي يجب إتباعه، يناقض ما جاء به الرسل، وذلك هو سبيل الله، فقد بغى سبيل الله عوجا، أي طلب لها العوج، فإنَّه طلب أن يبيّن اعوجاج ذلك وميله عن الحق، وأن تلك السبيل الشرعيّة السمعية المروية عن الأنبياء عوجا لا مستقيمة، وأنَّ المستقيم هو السبيل التي ابتدعها من خالف سبيل الأنبياء. ويوضح هذا:

الوجه الثالث والعشرون

وهو **أن يُقال:** من المعلوم أنَّ الله أخبر أنَّه أرسل رسله بالهدى والبيان، لتخرج الناس من الظلمات إلى النور، فقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ﴾ [التوبة:٣٣]، وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى:٥٢-٥٣]، وقال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ﴿١﴾ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم:١-٢]. إلى قوله:

﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم:٤]./ وقد قال تعالى: ﴿فَهَلْ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿٣٥﴾﴾ [النحل:٣٥]، وقال: ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿١٨﴾﴾ [العنكبوت:١٨]، وقال: ﴿فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾﴾ [الأعراف:١٥٧]، وقال تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٦﴾﴾ [المائدة:١٥-١٦]، وقال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[النحل:٤٤]، وقال تعالى ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١١١﴾﴾ [يوسف:١١١]، وقال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [النحل:٨٩]، وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٥﴾﴾ [البقرة:٢-٥]. /

٥/ ٢١١ — ٥/ ٢١٢

ونظائر هذا في القرآن كثيرة.

وإذا كان كذلك فيُقال: أمر الإيمان بالله واليوم الآخر: إمَّا أن يكون الرسول تكلَّم فيه بما يدل على الحق، أو بما يدل على الباطل، أو لم يتكلم: لا بما يدلُّ على حق، ولا بما يدل على باطل.

ومعلوم أنَّه إذا قُدِّر في شخص من الأشخاص أنه لم يتكلم في أمر الإيمان بالله واليوم الآخر: لا بحق ولا بباطل، ولا هدًى ولا ضلال، بل سكت عن ذلك، لم يكن قد هدى الناس، ولا أخرجهم من الظلمات إلى النور، ولا بيَّن لهم، ولا كان معه ما يستضيء به السالك المستدل.

فإن قُدِّر أنَّ هذا الشخص تكلَّم بما يُفهم منه نقيض الحقّ، وبما يدلُّ على ضد الصّواب، وكان مدلول كلامه في ذلك معلوم الفساد بصريح العقل -لكان هذا الشخص قد أضلَّ بكلامه وما هدى، وكان مُخْرِجا لمن اتّبعه بكلامه من النور إلى الظلمات، كحال الطاغوت الذين قال الله فيهم: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِۗ﴾ [البقرة:٢٥٧].

ومن زعم أنَّ ما جاء به الرسول من الكتاب والسنة، قد عارضه صريح المعقول الذي يجب تقدّمه عليه، فقد جعل الرسول شبيهاً بالشخص الثاني الذي أضلَّ بكلامه من وجهٍ، ويجعله بمنزلة من جعله كالساكت الذي لم يضل ولم يهد من وجه آخر./ ٢١٣/٥

فإنه إذا زعم أنَّ الحق والهدى هو قول نفاة الصفات الذي يُعلم بالعقل عنده، فمعلوم أنَّ كلام الله ورسوله لم يدل على قول النفاة، دلالة يحصل بها الهدى والبيان للمخاطبين بالقرآن، إن كان قول النفاة هو الحق.

ومعلوم أن كلام الله ورسوله دلَّ على إثبات الصفات المناقض لقول النفاة، دلالة بيِّنة بقول جمهور الناس: إنها دلالة قطعية على ذلك.

والمعتزلة ونحوهم من النفاة معترفون بأنها دلالة ظاهرة، فإذا كان الرسول لم يُظهر للناس إلاَّ إثبات الصفات دون نفيها، وكان الحق في نفس الأمر نفيها، لكان بمنزلة الشخص الذي كَتم الحق وذكر نقيضه.

وهذا خلاف ما نعته الله في كتابه، فدلّ على أنَّ هذه الطريق التي يسوغ فيها تقديم عقول الرّجال- في أصول التوحيد والإيمان- على كلام الله ورسوله، تُناقض دين الرسول مناقضةً بيِّنة، بل مناقضة معلومة بالاضطرار من دين الإسلام، لمن تدبَّر حقيقة هذا القول، وعرف غائلته ووباله.

وحينئذ فنقول:

الوجه الرابع والعشرون

إنَّا نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أنَّ الرجل لو قال للرسول: هذا القرآن أو الحكمة الذي بلَّغته إلينا قد تضمَّن أشياء كثيرة تناقض ما علمنا بعقولنا، ونحن إنما علمنا صدقك بعقولنا، فلو قبلنا جميع ما تقوله،/ مع أنَّ عقولنا تناقض ذلك، لكان ذلك قدحاً فيما علمنا به صدقك، فنحن نعتقد موجب الأقوال المناقضة لما ظهر من كلامك، وكلامك نُعرض عنه، لا نتلقّى منه هدى ولا علماً[1] -لم يكن مثل هذا الرجل مؤمناً بما جاء به الرسول، ولم يرض الرسول منه بهذا، بل يُعلم أن هذا لو ساغ، لأمكن كل أحد أن لا يؤمن بشيء مما جاء به الرسول، إذ العقول متفاوتة، والشبهات كثيرة، والشيطان لا يزال يلقي الوساوس في النفوس، فيمكن حينئذ أن يُلقى في قلب غير واحدٍ من الأشخاص، ما يناقض عامة ما أخبر به الرّسول وما أمر به. ٥/ ٢١٤

وقد ظهر ذلك في القرامطة الباطنية، الذين ردُّوا عامة الظاهر الذي جاء به من الأمر والخبر، وزعموا أنَّ العقل ينافي هذا الظاهر الذي بيَّنه الرسول.

ثم قد يقولون: الظاهر خطابٌ للجمهور والعامة، حتى يصل الشخص إلى معرفة الحقيقة التي يزعمون أنَّها تناقض ما بيَّنه الرسول، وحينئذ فتسقط عنه طاعة أمره، ويسوغ له تكذيب خبره.

ومن المعلوم لعامة المسلمين أنَّ قول الباطنية، الذي يتضمن مخالفة الرسول، معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام.

وكذلك ما أخبر به في المعاد، قد قال متكلمة المسلمين: إنَّ قول الفلاسفة المناقض لذلك معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام.

---

(١) في الأصل (علمٌ).

وهكذا ما أخبر به الرسول من أسماء الله وصفاته، يعلم أهل الإثبات أن قول النفاة فيه معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام. / ٥/٢١٥

وأصل هذا الإلحاد جواز معارضة ما جاءت به الأنبياء بالعقول والآراء.

يبيّن ذلك:

الوجه الخامس والعشرون

وهو أن الله سبحانه وتعالى قد بيَّن في كتابه أن معارضة مثل هذا فعْلُ الشياطين المعادين للأنبياء.

قال تعالى: ﴿ٱتَّبِعْ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٦﴾ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُوا۟ وَمَا جَعَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ ﴿١٠٧﴾ وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾ وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا ٱلْءَايَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠٩﴾ وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١١٠﴾﴾ [الأنعام:١٠٦-١١٠] أيْ: وما يشعركم أن الآيات إذا جاءت لا يؤمنون، وأنَّا نقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة. فقوله: ﴿نُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ﴾ معطوف على قوله (لا يؤمنون)، وكلاهما داخل في معنى قوله: ﴿وَمَا/ يُشْعِرُكُمْ﴾ وبهذا تزول شبهة من لم يفهم الآية؛ فظن أن «أن» بمعنى «لَعَلَّ» ٥/٢١٦ لتوهمه أن قوله: ﴿وَنُقَلِّبُ﴾ فعل مبتدأ، إلى قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١١٢﴾ وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا۟ مَا هُم

مُّقْتَرِفُونَ ﴿١١٣﴾ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا ۚ وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿١١٤﴾ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾﴾ [الأنعام:١١٢-١١٥].

ومن تدبَّر هؤلاء الآيات علم أنها منطبقة على من يعارض كلام الأنبياء بكلام غيرهم بحسب حاله، فإنَّ هؤلاء هم أعداء ما جاءت به الأنبياء.

وأصل العداوة البغض، كما أنَّ أصل الولاية الحب. ومن المعلوم أنك لا تجد أحداً ممن يردُّ نصوص الكتاب والسنة بقوله إلاَّ وهو يبغض ما خَالف قوله، ويود أن تلك الآية لم تكن نزلت، وأن ذلك الحديث لم يرد، ولو أمكنه كَشْطُ ذلك من المصحف لفعله.

قال بعض السلف: ما ابتدع أحد بدعة إلاّ خرجت حلاوة الحديث من قلبه[١].

وقيل عن بعض رؤوس الجهمية -إمَّا بشر المريسي، أو غيره-:/ أنه قال: ليس شيء ٥/٢١٧ أنقض لقولنا من القرآن، فأقرُّوا به في الظاهر، ثم صرِّفوه بالتأويل. ويُقال إنَّه قال: إذا احتجوا عليكم بالحديث فغالطوهم بالتكذيب، وإذا احتجوا بالآيات فغالطوهم بالتأويل.

ولهذا تجد الواحد من هؤلاء لا يحبُّ تبليغ النصوص النبوية، بل قد يختار كتمان ذلك والنهي عن إشاعته وتبليغه، خلافا لما أمر الله به ورسوله من التبليغ عنه.

كما قال: ليبلغ الشاهدُ الغائب[٢].

وقال: بلغوا عني ولو آية[٣].

(١) هذا الكلام لأحمد بن سنان الواسطي القطّان (ت: ٢٥٦هـ) نسبه إليه الحاكم في «المعرفة» (٤)، والخطيب في «شرف أصحاب الحديث» (٧٣)، والصابوني في «عقيدة السلف» (١٠٢).

(٢) رواه البخاري (٦٧)، ومسلم (١٣٥٤). (٣) رواه البخاري (٣٢٧٤).

٥/٢١٨ وقال: نضَّر الله امرأً سمع منا حديثاً فبلَّغه إلى من لم يسمعه،/ فربّ حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه[1].

وقد ذم الله في كتابه الذين يكتمون ما أنزل الله من البيّنات والهدى، وهؤلاء يختارون كتمان ما أنزله الله، لأنَّه معارِض لما يقولونه، وفيهم جاء الأثر المعروف عن عمر: قال: إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن، أعيتهم السنن أن يحفظوها، وتفلَّتت منهم أن يعوها، وسئلوا فقالوا في الدين برأيهم[2]. فذكر أنهم أعداء السنن.

وبالجملة، فكل من أبغض شيئاً من الكتاب والسنة ففيه من عداوة النبي بحسب ذلك، وكذلك من أحب ذلك ففيه من الولاية بحسب ذلك. / ٥/٢١٩

قال عبد الله بن مسعود: لا يسأل أحدكم عن نفسه إلاَّ القرآن، فإن كان يحب القرآن فهو يحب الله، وإن كان يبغض القرآن فهو يبغض الله[3].

وعدو الأنبياء هم شياطين الإنس والجن.

كما قال النبي ﷺ لأبي ذر: تعوَّذ بالله من شياطين الإنس والجن. فقال: أو للإنس شياطين؟ فقال: نعم شرٌّ من شياطين الجن، وهؤلاء يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا[4].

---

(١) أفرد الإمام أبو عمرو المديني جزء في قول النبي ﷺ نضر الله امرأ سمع مني.. الحديث.

(٢) رواه الدارقطني في سننه (٤/ ١٤٦)، واللالكائي في السنة (٢٠١) ومن طريق الدارقطني رواه البيهقي في المدخل (٢١٣)، وابن حزم في الإحكام (٦/ ٢١٣-٢١٤).
ورواه في الإحكام (٦/ ٢٢٤) أيضاً عن أنس.

(٣) رواه سعيد بن منصور (٢/ التفسير)، وابن الجعد في مسنده (١٩٥٦)، والطبراني في الكبير (٨٦٥٧)، وابن المبارك في الزهد (١٠٩٧)، والبيهقي في الجامع لشعب الإيمان (٢٠١٧).

(٤) رواه النسائي في الكبرى (٧٩٤٤)، والصغرى (٨/ ٢٧٥)، والإمام أحمد (٥/ ١٧٨-١٧٩)، وهناد

=

والزخرف هو الكلام المزيَّن، كما يزيَّن الشيء بالزخرف، وهو المذهَّب، وذلك غرور لأنه يغرّ المستمع، والشبهات المعارضة لما جاءت به الرسل هي كلام مزخرف يغر المستمع.

ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة، فهؤلاء المعارضون لما جاءت به الرسل تصغي إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة، كما رأيناه وجرَّبناه.

ثم قال: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا ۚ﴾ [الأنعام:١١٤] وهذا يبيّن أن الحكَمَ بين الناس هو الله تعالى بما أنزله من الكتاب المفصّل. / ٥/ ٢٢٠

كما قال تعالى في الآية الأخرى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۚ﴾ [الشورى:١٠]، وقال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّۦنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ﴾ [البقرة:٢١٣]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا﴾ [الأنعام:١١٤] جملة في موضع الحال.

وقوله: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا﴾ [الأنعام:١١٤]. استفهام إنكار، يقول: كيف أطلب حكماً غير الله، وقد أنزل كتاباً مفصَّلا يحكم بيننا؟

وقوله «مُفَصَّلاً» يبيِّن أن الكتاب الحاكم مفصَّل مبيَّن، بخلاف ما يزعمه من يعارضه بآراء الرجال، ويقول: إنه لا يفهم معناه، ولا يدلُّ على مورد النزاع، فيجعله: إما مجملاً لا ظاهر له، أو مؤوَّلاً لا يُعلم عين معناه، ولا دليل يدل على عين المعنى المراد به.

=في الزهد (١٠٦٥)، والطيالسي (٤٧٨)، والبيهقي في شعب الإيمان (٣٥٧٦) من حديث المسعودي عن أبي عمر عن عبيد بن الخشخاش عن أبي ذر مرفوعاً ورواه الإمام أحمد (٥/ ٢٦٥)، والطبراني في الكبير (٧٨٧١) من حديث معاذ بن رفاعة عن علي بن يزيد عن القاسم عن أبي أمامة مرفوعاً.
ورواه ابن عساكر (٦٨/ ١١٧) من حديث معبد العنزي عن رجل من أهل دمشق عن عوف بن مالك عن أبي ذر مرفوعاً، والحديث ضعيف لا يثبت.

ولهذا كان المعرضون عن النصوص، المعارضون لها، كالمتفقين على أنه لا يُعلم عين المراد به، وإنما غايتهم أن يذكروا احتمالات كثيرة، ويقولون: يجوز أن يكون المراد واحداً منها. ولهذا أمسك من أمسك منهم عن التأويل، لعدم العلم بعين المراد. / ٥/ ٢٢١

فعلى التقديرين لا يكون عندهم الكتاب الحاكم مفصَّلا، بل مجملاً ملتبساً أو مؤوَّلا بتأويل لا دليل على إرادته.

ثم قال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَـٰهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام:١١٤]، وذلك أن الكتاب الأول مصدِّق للقرآن، فمن نظر فيما بأيدي أهل الكتاب من التوراة والإنجيل، علم علماً يقيناً لا يحتمل النقيض أن هذا وهذا جاءا من مشكاة واحدة، لا سيما في باب التوحيد والأسماء والصفات، فإنَّ التوراة مطابقة للقرآن موافقة له موافقةً لا ريب فيها.

وهذا مما يبيِّن أن ما في التوراة من ذلك، ليس هو من المبدَّل الذي أنكره عليهم القرآن، بل هو من الحق الذي صدَّقهم عليه. ولهذا لم يكن النبي ﷺ وأصحابه ينكرون ما في التوراة من الصفات، ولا يجعلون ذلك مما بدَّله اليهود، ولا يعيبونهم بذلك ويقولون هذا تشبيه وتجسيم، كما يعيبهم بذلك كثير من النفاة، ويقولون: إنَّ هذا مما حرَّفوه، بل كان الرسول إذا ذكروا له شيئاً من ذلك صدَّقهم عليه، كما صدقهم في خبر الحبر، كما هو في الصّحيحين عن عبد الله بن مسعود، وفي غير ذلك.

ثم قال: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام:١١٥]، فقرّر أنَّ ما أخبر الله به فهو صدق، وما أمر به فهو عدل.

٥/ ٢٢٢ وهذا يقرر أنَّ ما في النصوص من الخبر فهو صدق علينا أن نصدِّق/ به، لا نعرض عنه ولا نعارضه، ومن دفعه فإنَّه لم يصدق به، وإن قال: أنا أصدِّق الرسول تصديقاً مجملا،

فإنَّ نفس الخبر الذي أخبر به الرسول، وعارضه هو بعقله ودَفَعَه، لم يصدِّق بـه تـصديقاً مفصَّلا، ولو صدّق الرجل الرسول تصديقاً مجملا، ولم يصدِّقه تصديقاً مفصلاً، فيما علم أنَّه أخبر به، لم يكن مؤمناً له، ولو أقرّ بلفظه مع إعراضه عن معناه الذي بيَّنه الرسـول، أو صرفه إلى معانٍ لا يدلُّ عليها مجرى الخطاب بفنون التحريف، بل لم يُرِدْها الرسول، فهذا ليس بتصديق في الحقيقة، بل هو إلى التكذيب أقرب.

يحقق هذا:

الوجه السادس والعشرون

وهو أن يُقال: إنَّ الله ذمَّ أهل الكتاب على كتمان ما أنزل الله، وعلى الكذب فيه، وعلى تحريفه، وعلى عدم فهمه.

قـال تعـالى: ﴿۞ أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوٓاْ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَآجُّوكُم بِهِۦ عِندَ رَبِّكُمْ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٧٦﴾ أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴿٧٧﴾ وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ/ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٨﴾ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُواْ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴿٧٩﴾﴾ ٥/ ٢٢٣

[البقرة:٧٥-٧٩].

فذم المحرِّفين له، والأميين الذين لا يعلمونه إلاَّ أمانيّ، والذين يكذبون فيقولون لما يكتبونه هو من عند الله، وما هو من عند الله، كما ذمَّ الذين يلـوون ألـسنتهم بالكتـاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب، وقـد ذمَّ الـذين يكتمـون مـا أنـزل الله مـن الكتاب في غير هذا الموضع.

وهذه الأنواع الأربعة موجودة في الذين يعرضون عن كتاب الله ويعارضونه بآرائهم وأهوائهم، فإنهم تارة يكتمون الأحاديث المخالفة لأقوالهم، ومنهم طوائف يضعون أحاديث نبويّة توافق بدعهم، كالحديث الذي تحتج به الفلاسفة: أول ما خلق الله العقل[1].

٥/ ٢٢٤ والحديث الذي يحتج به الجهمية: كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان. /

والحديث الذي يحتجون به في نفي الرؤية: لا ينبغي لأحد أن يرى الله في الدنيا ولا في الآخرة[2].

والحديث الذي يحتجون به في نفي العلو، كالحديث الذي رواه ابن عساكر فيما أملاه في نفي الجهة عن شيخه ابن عبد الله العوسجي عن النبي ﷺ أنه قال: الذي أيَّن الأَيْن فلا يُقال له: أين[3]، وعارض به حديث ابن إسحاق الذي رواه أبو داود وغيره، الذي قال فيه: يستشفع بك على الله ويستشفع بالله عليك[4]، وأكثر فيه في القدح في ابن إسحاق، مع احتجاجه بحديث أجمع العلماء على أنه من أكذب الحديث، وغاية ما قالوا فيه: إنه غريب.

---

(١) رواه الطبراني في الأوسط (٧٢٤١)، والكبير (٨٠٨٦)، والبيهقي في شعب الإيمان (٤/ ١٥٤)، وابن عدي في الكامل (٢/ ٣٩٠) (٦/ ١٣)، والعقيلي (٣/ ١٧٥)، وابن أبي الدنيا في العقل وفضله (١٥)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٥٤/ ٤٠٠-٤٠١) من حديث حفص بن عمر ثنا الفضل بن عيسى الرقاشي عن أبي عثمان النهدي عن أبي هريرة مرفوعاً وحفص منكر ذاهب الحديث وكذا الفضل.
ومن حديث الوليد بن شجاع ثنا سعيد بن الفضل الرقاشي ثنا عمر عن أبي غالب عن أبي أمامة مرفوعاً.
قال العقيلي: (٣/ ١٧٥) عمر بن صالح عن أبي غالب حديثه منكر وعمر هذا وسعيد بن الفضل الراوي عنه مجهولين بالنقل ولا يتابع على حديثه ولا يثبت في هذا المتن شيئاً.

(٢) لم أجده.

(٣) فصّلت الكلام عن الحديث في (٦/ ٥).

(٤) رواه أبوداود (٤٧٢٦)، والطبراني في الكبير (١٥٤٧)، والبزار (٣٤٣٢)، وابن خزيمة في التوحيد (ص٦٩)، وابن أبي عاصم في السنة (٥٧٥)، والآجري في الشريعة (٢٩٣)، وأبو الشيخ في العظمة =

والأحاديث التي تحتج بها الاتحادية من هؤلاء وغيرهم، مثل: قولهم عن النبي ﷺ أنه قال: رب زدني فيك تحيُّراً[١].

ومثل الأحاديث التي يحتجُّ بها الواصفون بالنقائص، كحديث الجمل الأورق ونزوله عشية عرفة إلى الأرض يصافح الركبان ويعانق/ المشاة، ونزوله إلى بطحاء مكة، وقعوده على كرسي بين السماء والأرض، ونزوله على صخرة بيت المقدس، وأمثال ذلك. ٥/ ٢٢٥

وكذلك ما يضعونه من الكتب بآرائهم وأذواقهم ويدَّعون أنَّ هذا هو دين الله الذي يجب اتباعه. وأما تحريفهم للنصوص بأنواع التأويلات الفاسدة التي يحرِّفون بها الكلم عن مواضعه، فأكثر من أن يذكر، كتأويلات القرامطة الباطنيَّة، والجهمية، والقدرية، وغيرهم.

وأما عدم الفهم، فإنَّ النصوص التي يخالفونها، تارة يحرِّفونها بالتأويل، وتارة يُعرضون عن تدبّرها وفهم معانيها، فيصيرون كالأميّين/ الذين لا يعلمون الكتاب إلاَّ أمانيَّ، ولهذا تجد هؤلاء معرضين عن القرآن والحديث، فمنهم طوائف لا يقرّون القرآن، مثل كثير من الرافضة والجهمية، لا تحفظ أئمتهم القرآن، وسواء حفظوه أو لم يحفظوه لا يطلبون الهدى منه، بل إما أن يعرضوا عن فهمه وتدبُّره، كالأميين الذين لا يعلمون الكتاب إلاَّ أماني، وإما أن يحرفوه بالتأويلات الفاسدة. ٥/ ٢٢٦

وأمّا الحديث: فمنهم من لا يعرفه ولم يسمعه، وكثير منهم لا يصدِّق به، ثم إذا صدَّقوا به كان تحريفهم له وإعراضهم عنه، أعظم من تحريف القرآن والإعراض عنه،

=(٢/ ٥٥٤-٥٥٥)، والدارقطني في الصفات (٣٨) (٣٩) والحديث ضعيف الحمل فيه على ابن إسحاق بإنه مدلس وقد عنعن.

(١) هذا الحديث ذكره ابن تيمية في «المجموع» (٢/ ٢٦، ٢٠٢)(٥/ ١٧٩)(١١/ ٣٨٤).

حتى أنَّ منهم طوائف يقرّون بما أخبر به القرآن من الصفات، وأما الحديث إذا صدقوا به فهم لا يقرُّون بما أخبر به.

وإذا تبيّن أن من أعرض عن الكتاب وعارضه بالمعقولات، لا بدَّ له من كتمان أو كذب أو تحريف أو أمِّيَّة، مع عدم علم، وهذه الأمور كلها مذمومة -دلَّ ذلك على أنَّ هؤلاء مذمومون في كتاب الله، كما ذم الله أشباههم من أهل الكتاب، وأنَّ هؤلاء وأمثالهم دخلوا في قوله ﷺ، الذي ثبت عنه في الصحيح، الذي قال فيه: لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو القُذَّة بالقذَّة، حتى لو دخلوا جُحر ضبٍّ لدخلتموه. قالوا: يا رسول الله: اليهود والنصارى؟ قال: فمن[1]؟/ ٥/ ٢٢٧

فإن قيل: فما ذكرتموه قد يشعر بأنه ليس لأحد أن يعارض حديثا، ولا يستشكل معناه، وقد كان الصحابة يفعلون ذلك.

حتى قد ثبت في الصحيح أنَّ النبي ﷺ لما قال: مَنْ نُوقش الحساب عُذِّب. قالت عائشة: يا رسول الله أليس الله يقول: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨﴾ [الانشقاق:٧-٨]؟ فقال: ذلك العرض، ومن نوقش الحساب عُذِّب[2].

ولما قال: لا يدخل النارَ أحدٌ بايع تحت الشجرة. قالت له حفصة: أليس الله يقول: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم:٧١]؟ فقال ألم تسمعي قوله: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ۝٧٢﴾ [مريم:٧٢][3]؟

---

(١) رواه البخاري (٦٨٨٩)، ومسلم (٢٦٦٩).

(٢) رواه البخاري (٤٦٥٥)، ومسلم (٢٨٧٦).

(٣) رواه مسلم (٢٤٩٦) عن أم مبشر رضي الله عنها، عن حفصة.

وقال له عمر عام الحديبية: ألم تكن تحدثنا أنّا نأتي البيت ونطوف/ به؟ فقال: هل قلتُ لك: إنك تدخله هذا العام؟ قال: لا قال: فإنَّك آتيه ومطوِّف به[١]. ٥/ ٢٢٨

قيل: لم يكن في الصحابة من يقول: إنَّ عقلَه مقدَّم على نص الرسول، وإنما كان يشكل على أحدهم قوله فيسأل عما يُزيل شبهته، فيتبيّن له أنَّ النصّ لا شبهة فيه.

فلما نفى النبي ﷺ مناقشة الحساب عن الناجين، لم ينف كل ما يسمَّى حساباً، والحساب يُراد به الموازنة بين الحسنات والسيئات، وهذا يتضمن المناقشة، ويُراد به عرض الأعمال على العامل وتعريفه بها.

ولهذا لمّا تنازع أهل السنة في الكفَّار: هل يحاسبون أم لا؟ كان فصل الخطاب إثبات الحساب، بمعنى عدّ الأعمال وإحصائها وعرضها عليهم، لا بمعنى إثبات حسنات نافعة لهم في ثواب يوم القيامة تقابل سيئاتهم.

وكذلك لما قال النبي ﷺ: لا يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة، لم يرد به المرور على الصراط، فإنَّ ذاك لا يسمَّى دخولاً، ولكن سمَّاه الله وروداً بقوله: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾./ ٥/ ٢٢٩

ولفظ «الورود» يحتمل العبور والدخول. وأيضاً، فالورود والدخول قد يُراد: ورود أعلاها.

وقد ثبت في الصحيح أنهم إذا عبروا على الصراط: منهم من يمر كالطرف، ومنه من يمر كالريح، ومنهم من يمر كأجاويد الخيل[٢].

---

(١) رواه البخاري (٢٥٨١).

(٢) رواه البخاري (٧٠٠١)، ومسلم (١٨٣) عن أبي سعيد الخدري.

وفسَّر النبي ﷺ الورود بهذا، وهذا عام لجميع الخلق، فلما قالت حفصة: أليس الله يقول: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم:٧١] لم تكن هذه معارضة صحيحة لما أخبر به، فبيّن لها النبي ﷺ -بعد أن زبرها- أنَّ الله قال: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا﴾، [مريم:٧٢] فتلك النجاة هي المعنى الذي أراده بقوله: لا يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة.

٥/ ٢٣٠ **فإن قيل**: فعائشة قد عارضت ما رواه عمر وغيره عن النبي صلى الله/ عليه وسلم من قوله: إن الميّت يُعذَّب ببكاء أهله عليه. بقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام:١٦٤][١]، وعارضت ما رووه عن النبي ﷺ من مخاطبة أهل القَليب يوم بدر بقوله: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ﴾ [النمل:٨٠][٢].

قيل: الجواب من وجهين:

أحدهما: أنّا لم ننكر أنهم كانوا يعارضون نصًّا بنص آخر، وإنما أنكرنا معارضة النصوص بمجرّد عقلهم، والنصوص لا تتعارض في نفس الأمر، إلاَّ في الأمر والنهي، إذا كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً، وأما الأخبار فلا يجوز تعارضها.

وأما إذا قُدِّر أنَّ الإنسان تعارض عنده خبران أو أمران: عام وخاص، وقُدِّم الخاص ٥/ ٢٣١ على العام، فإنه يعلم أنَّ ذلك ليس بتعارض في/ نفس الأمر، وأنَّ المعنى الخاص لم يدخل في إرادة المتكلم باللفظ العام، فالدليل الخاص يبيِّن ما لم يُرَد باللفظ العام، كما في قوله: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء:١١]، فالسنّة بيّنت أنَّ الكافر والعبد والقاتل لم يدخل في ذلك.

---

(١) رواه البخاري (١٢٢٦)، ومسلم (٩٢٧).

(٢) رواه البخاري (١٣٠٤، ١٣٠٥)، ومسلم (٩٣٢).

هذا عند من يجعل اللفظ عاماً لهؤلاء، وأمَّا من قال: العام في الأشخاص مطلق في الأحوال، فإنه يقول: إنَّ الآية تعم كل ولدٍ، ولكن لم يبيّن فيها الحال الذي يرِث فيها الولد، والحال التي لم يرث فيها، ولكن هذا مبين في نصوص أخرى.

وهؤلاء يقولون: لفظ القرآن باقٍ على عمومه، ولكن ما سكت عنه لفظ القرآن من الشروط والموانع بُيِّن في نصوص أخرى.

وهكذا يقولون في قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة:٣٨]، وأمثال ذلك من عمومات القرآن وظواهره، لا يقولون: إنَّ ظاهر اللفظ متروك، ولكن يقولون: ما سكت عنه اللفظ بُيِّن في نصوص أخرى. ويقولون: فرق بين ما يعمُّه اللفظ، وبين ما سكت عنه من أحوال: ما عمَّه فإن اللفظ مطلق في ذاك لا عامَّ له.

وإذا كان في كلام الله ورسوله كلامٌ مجمل أو ظاهر قد فسَّر معناه وبيَّنه كلام آخر متصل به أو منفصل عنه، لم يكن في هذا خروج عن كلام الله ورسوله، ولا عيب في ذلك ولا نقص، كما في الحديث/ الصحيح: يقول الله: عبدي، جعت فلم تطعمني. فيقول: ٥/ ٢٣٢ ربّ، كيف أطعمك، وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أنَّ عبدي فلاناً جاع، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي. عبدي، عطشت فلم تسقني. فيقول: كيف أسقيك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أنَّ عبدي فلاناً عطش، فلو أسقيته لوجدت ذلك عندي. عبدي، مرضتُ فلم تعدني. فيقول: كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أنَّ عبدي فلاناً مرض، فلو عدته لوجدتني عنده[1]؟

---

(١) رواه مسلم (٢٥٦٩).

فهذا الحديث قد قرن به الرسول بيانه، وفسَّر معناه، فلم يبق في ظاهره ما يدلُّ على باطل، ولا يحتاج إلى معارضة بعقلٍ ولا تأويل يُصرف فيه ظاهره إلى باطنه بغير دليل شرعي.

فأمَّا أن يُقال: إنَّ في كلام الله ورسوله ما ظاهره كفر وإلحاد، من غير بيان من الله ورسوله لما يزيل الفساد ويبيّن المراد، فهذا هو الذي تقول أعداء الرسل، الذين كفروا من المشركين وأهل الكتاب، وهو الذي لا يوجد في كلام الله أبداً.

٥/ ٢٣٣ وإيضاح ذلك في: /

الوجه السابع والعشرون

وهو أن نقول: الذين يعارضون كلام الله وكلام رسوله بعقولهم: إن كانوا من ملاحدة الفلاسفة والقرامطة، قالوا: إنَّ الرسل أبطنت خلاف ما أظهرت لأجل مصلحة الجمهور، حتى يؤول الأمر بهم إلى إسقاط الواجبات واستحلال المحرمات: إمَّا للعامة، وإما للخاصة دون العامة، ونحو ذلك مما يعلم كلّ مؤمن أنَّه فاسد مخالف لما عُلم بالاضطرار من دين الإسلام، وإن كانوا من أهل الفقه والكلام والتصوّف الذين لا يقولون ذلك، فلا بدَّ لهم من التأويل الذي هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح.

ولفظ «التأويل» يُراد به التفسير، كما يوجد في كلام المفسرين: ابن جرير وغيره. ويراد به حقيقة ما يؤول إليه الكلام، وهو المراد بلفظ التأْويل في القرآن.

وهذان الوجهان لا ريب فيهما. والتأويل بمعنى التفسير والبيان، كان السلف يعلمونه ويتكلمون فيه.

وأما بالمعنى الثاني، فمنه ما لا يعلمه إلاَّ الله. ولهذا كانوا يُثبتون العلم بمعاني القرآن، ٥/ ٢٣٤ وينفون العلم بالكيفية، كقول مالك وغيره الاستواء معلوم، والكيف مجهول./

فالعلم بالاستواء من باب التفسير، وهو التأويل الذي نعلمه. وأمَّا الكيف فهو التأويل الذي لا يعلمه إلاَّ الله، وهو المجهول لنا.

ويراد بالتأويل في اصطلاح كثير من المتأخرين: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، وهذا هو الذي تدّعيه نفاة الصفات والقدر ونحو ذلك من نصوص الكتاب والسنة.

وهؤلاء قولهم متناقض، فإنَّهم بنوه على أصلين فاسدين: فإنهم يقولون لا بدّ من تأويل بعض الظواهر كما في قوله: جعت فلم تطعمني. وقوله: الحجر الأسود يمين الله في الأرض، ونحو ذلك. ثمَّ أي نص خالف رأيهم جعلوه من هذا الباب، فيجعلون تارة المعنى الفاسد هو الظاهر، ليجعلوا في موضع آخر المعنى الظاهر فاسداً، وهم مخطئون في هذا وهذا.

ومضمون كلامهم أنَّ كلام الله ورسوله في ظاهره كفر وإلحاد، من غير بيان من الله ورسوله للمراد.

وهذا قول ظاهر الفساد، وهو أصل قول أهل الكفر والإلحاد. أمَّا النصوص التي يزعمون أنَّ ظاهرها كفر، فإذا تدبرت النصوص وجدتها قد بيّنت المراد، وأزالت الشبهة، فإنَّ الحديث الصحيح لفظه: عبدي، مرضت فلم تعدني. فيقول: كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أنَّ عبدي فلاناً مرض، فلو عدته لوجدتني عنده.

فنفس ألفاظ الحديث نصوص في أنَّ الله نفسه لا يمرض، وإنَّما الذي مرض عبده المؤمن./ ٥/ ٢٣٥

ومثل هذا لا يُقال: ظاهره أن الله يمرض، فيحتاج إلى تأويل لأنَّ اللفظ إذا قُرن به ما يبيِّن معناه، كان ذلك هو ظاهره كاللفظ العام، إذا قُرن به استثناء أو غاية أو صفة،

كقوله: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت:١٤]، وقوله: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء:٩٢]، ونحو ذلك، فإنَّ الناس متفقون على أنَّه حينئذ ليس ظاهره ألفاً كاملة ولا شهرين، سواء كانا متفرِّقَيْن أو متتابِعَيْن.

وأما قوله: الحجر الأسود يمين الله في الأرض[١]، فهو أولاً: ليس من الحديث الصحيح الثابت عن النبي ﷺ، فلا نحتاج أن ندخل في هذا الباب. ولكن هؤلاء يقرنون بالأحاديث الصحيحة أحاديث كثيرة موضوعة، ويقولون بتأول الجميع، كما فعل بشر المريسي ومحمد بن شجاع الثلجي[٢] وأبو بكر بن فورك في كتاب «مشكل الحديث» حتى أنهم يتأولون حديث عرق الخيل وأمثاله من الموضوعات[٣]./ ٥/٢٣٦

هذا مع أنَّ عامة ما فيه من تأويل الأحاديث الصحيحة هي تأويلات المريسي وأمثاله من الجهمية. وقد يكون الحديث مناماً كحديث رؤية ربّه في أحسن صورة، فيجعلونه يقظةً، ويجعلونه ليلة المعراج، ثم يتأوَّلونه.

وقد صنَّف القاضي أبو يعلى كتابه في «إبطال التأويل» رداً لكتاب ابن فُورك، وهو وإن كان أسند الأحاديث التي ذكرها وذكر من رواها، ففيها عدة أحاديث موضوعة كحديث الرؤية عياناً ليلة المعراج ونحوه. وفيها أشياء عن بعض السلف رواها بعض الناس مرفوعة، كحديث قعود الرسول ﷺ على العرش، رواه بعض الناس من طرق كثيرة مرفوعة، وهي كلها موضوعة، وإنما الثابت أنه عن مجاهد وغيره من السلف، وكان السلف والأئمة يروونه ولا ينكرونه، ويتلقونه بالقبول. / ٥/٢٣٧

---

(١) سبق الكلام على هذا الحديث.

(٢) سبقت ترجمته.

(٣) مر الكلام على مثل هذه الأحاديث.

وقد يُقال: إن مثل هذا لا يُقال إلا توقيفاً، لكن لا بد من الفرق بين ما ثبت من ألفاظ الرسول، وما ثبت من كلام غيره، سواء كان من المقبول أو المردود.

ولهذا وغيره تكلَّم رزق الله التميمي[١] وغيره من أصحاب أحمد في تصنيف القاضي أبي يعلى لهذا الكتاب بكلام غليظٍ، وشنَّع عليه أعداؤه بأشياء هو منها بريء، كما ذكر هو ذلك في آخر الكتاب.

وما نقله عنه أبو بكر بن العربي في «العواصم» كذب عليه عن مجهول لم يذكره أبو بكر، وهو من الكذب عليه[٢]، مع أنَّ هؤلاء -وإن كانوا نقلوا عنه ما هو كذب عليه، ففي كلامه ما هو مردود نقلاً وتوجيهاً، وفي كلامه من التناقض من جنس ما يوجد في كلام الأشعري، والقاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي المعالي، وأمثالهم ممّن يوافق النفاة على نفيهم، ويشارِك أهل الإثبات على وجهٍ، يقول الجمهور: إنه جمع بين النقيضين.

ويُقال: إن أبا جعفر السمناني[٣]، شيخ أبي الوليد الباجي قاضي/ الموصل[٤]، كان يقول عليه ما لم يقله: ويُقال عن السمناني إنَّه كان مسمَّحا في حكمه وقوله. ٥/ ٢٣٨

والمقصود هنا أن ما لم يكن ثابتاً عن الرسول، لا نحتاج أن نُدخله في هذا الباب، سواء احتيج إلى تأويل أو لم يحتج.

---

(١) أبو محمد رزق الله بن عبد الوهاب بن عبد العزيز بن الحارث بن أسد التميمي، المتوفى سنة (٤٤٨هـ)، أشهر التميميين من أصحاب أحمد.

(٢) يقول أبو بكر بن العربي في كتابه العواصم (٢/ ٢٨٣): «وأخبرني من أثق به من مشيختي أن أبا يعلى محمد بن الحسين الفراء، رئيس الحنابلة ببغداد، كان يقول، إذا ذكر الله تعالى وما ورد من هذه الظواهر في صفاته، يقول: ألزموني ما شئتم فإني ألتزمه إلا اللحية والعورة» وانظر (٢/ ٣٦٠) (رشاد).

(٣) أبو جعفر محمد بن أحمد بن محمد السمناني، المتوفى سنة (٤٤٤هـ).

(٤) أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجي، المتوفى سنة (٤٧٤هـ).

وحديث: الحجر الأسود يمين الله في الأرض، هو معروف من كلام ابن عباس، ورُوي مرفوعاً، وفي رفعه نظر. ولفظ الحديث: الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه أو قبّله فكأنما صافح الله وقبَّل يمينه. ففي لفظ هذا الحديث أنه يمين الله في الأرض، وأنَّ المصافح له كأنما صافح الله وقبَّل يمينه. ومعلوم أنَّ المشبَّه ليس هو المشبَّه به، فهذا صريح في أنَّه ليس هو نفس صفة الله، فلا يمكن أحد أن يأتي بنص صحيح صريح يدلُّ على معنى فاسد، من غير بيان للنص أصلا، فالحمد لله الذي سلم كلامه وكلام رسوله من كل نقص وعيب، وسبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، لسلامة ما قالوه من النقص والعيب، والحمد لله رب العالمين.

وأما الخطأ الثاني فيأتون إلى نصوص صحيحة دالّة على معانٍ دلالة بيّنة، بل صريحة قطعية، كأحاديث الرؤية ونحوها، مما فيه إثبات الصفات، فيقولون: هذه تحتاج إلى التأويل كتلك، وقد تبيّن استغناء كلٍّ من الصنفين عن التحريف، وأنَّ التفسير الذي به يُعرف الصواب/ قد ذُكر ما يدل عليه في نفس الخطاب: إمَّا مقرونا به، وإما في نصٍّ آخر. ٥/ ٢٣٩

ولهذا لما لم يكن لهم قانون قويم، وصراط مستقيم، في النصوص، لم يُوجد أحد منهم يمكنه التفريق بين النصوص التي تحتاج إلى تأويل والتي لا تحتاج إليه، إلاَّ بما يرجع إلى نفس المتأوِّل المستمع للخطاب، لا بما يرجع إلى نفس المتكلم بالخطاب، فنجد مَن ظهر له تناقض أقوال أهل الكلام والفلاسفة، كأبي حامد وأمثاله، ممن يظنون أن في طريقة التصفية نيل مطلوبهم، يعوِّلون في هذا الباب على ذوقهم وكشفهم، فيقولون: إنَّ ما عرفتَه بنور بصيرتك فقرّره، وما لم تعرفه فأوّله.

ومن ظنَّ أن في كلام المتكلمين ما يهدي إلى الحق، يقول: ما ناقض دلالة العقل وجب تأويله، وإلا فلا.

ثمَّ المعتزلي -والمتفلسف الذي يوافقه- يقول: إنَّ العقل يمنع إثبات الصفات وإمكان الرؤية.

ويقول المتفلسف الدهري: إنَّه يمنع إثبات معاد الأبدان، وإثبات أكلٍ وشربٍ في الآخرة، ونحو ذلك.

فهؤلاء، مع تناقضهم، لا يجعلون الرسول نفسه نصَبَ في خطابه/ دليلاً يُفرِّق به بين الحق والباطل، والهدى والضلال، بل يجعلون الفارق هو ما يختلف باختلاف الناس من أذواقهم وعقولهم. ٥/ ٢٤٠

ومعلوم أنَّ هذا نسبة للرسول إلى التلبيس وعدم البيان، بل إلى كتمان الحق وإضلال الخلق، بل إلى التكلم بكلام لا يُعرف حقه من باطله، ولهذا كان حقيقة أمرهم الإعراض عن الكتاب والرسول، فلا يستفيدون من كتاب الله وسنة رسوله شيئاً من معرفة صفات الله تعالى، بل الرسول معزول عندهم عن الأخبار بصفات الله تعالى نفياً وإثباتاً، وإنما ولايته عندهم في العمليات -أو بعضها- مع أنهم متفقون على أنَّ مقصوده العدل بين الناس وإصلاح دنياهم.

ثم يقولون مع ذلك: إنه أخبرهم بكلام عن الله وعن اليوم الآخر: صار ذلك الكلام سبباً للشر بينهم والفتن والعداوة والبغضاء، مع ما فيه عندهم من فساد العقل والدين، فحقيقة أمرهم أنَّه أفسد دينهم ودنياهم. وهذا مناقض لقولهم: إنَّه أعقل الخلق وأكملهم، أو مِن أعقلهم وأكملهم، وأنه قصد العدل ومصلحة دنياهم.

فهم مع قولهم المتضمن للكفر والإلحاد، يقولون قولاً مختلفا، يؤفك عنه من أُفك، متناقض غاية التناقض، فاسد غاية الفساد.

٥/ ٢٤١ وهذا ينكشف: /

بالوجه الثامن والعشرين

وهو **أن يُقال:** حقيقة قول هؤلاء الذين يجوِّزون أن تُعارض النصوص الإلهية النبوية بما يناقضها من آراء الرجال، أن لا يُحتج بالقرآن والحديث على شيء من المسائل العلمية، بل ولا يستفاد التصديق بشيء من أخبار الله ورسوله، فإنَّه إذا جاز أن يكون فيما أخبر الله به ورسوله في الكتاب والسنة أخبارٌ يعارضها صريح العقل، ويجب تقديمه عليها من غير بيان من الله ورسوله للحق الذي يطابق مدلول العقل، ولا لمعاني تلك الأخبار المناقضة لصريح العقل، فالإنسان لا يخلو من حالين، وذلك لأنَّ الإنسان إذا سمع خطاب الله ورسوله الذي يُخبر فيه عن الغيب: فإما أن يُقدِّر أن له رأياً مخالفاً للنصّ، أو ليس له رأي يخالفه، فإن كان عنده ممّا يسميه معقولاً ما يناقض خبر الله ورسوله، وكان معقوله هو المقدَّم، قدَّم معقوله وألغى خبر الله ورسوله، وكان حينئذ كل من اقتضى عقله مناقضة خبرٍ من أخبار الله ورسوله قدَّم عقله على خبر الله ورسوله، ولم يكن مستدلاًّ بما أخبر الله به ورسوله على ثبوت مخبره، بل ولم يستفد من خبر الله ورسوله فائدة علمية، بل غايته أن يستفيد إتعاب قلبه فيما يحتمله ذلك اللفظ من المعاني التي لا يدلُّ عليها الخطاب إلاَّ دلالة بعيدة ليصرف إليها اللفظ. / ٥/ ٢٤٢

ومعلوم أنَّ المقصود بالخطاب الإفهام، وهذا لم يستفد من الخطاب الإفهام، فإنَّ الحق لم يستفده من الخطاب بل من عقله، والمعنى الذي دلّ عليه الخطاب الدلالة المعروفة لم يكن المقصود بالخطاب إفهامه، وذلك المعنى البعيد الذي صرف الخطاب إليه، قد كان عالماً بثبوته بدون الخطاب، ولم يدله عليه الخطاب الدلالة المعروفة، بل تعب تعباً عظيماً حتى أمكنه احتمال الخطاب له، مع أنه لا يعلم أن المخاطِب أفاده

بالخطاب، فلم يكن في خطاب الله ورسوله على قول هؤلاء، لا إفهام ولا بيان، بل قولهم يقتضي أنَّ خطاب الله ورسوله إنما أفاد تضليل الإنسان، وإتعاب الأذهان، والتفريق بين أهل الإيمان، وحصول العداوة بينهم والشنآن، وتمكين أهل الإلحاد والطغيان، منَ الطعن في القرآن والإيمان.

وأما إن لم يكن عنده ما يعارض النص، مما يُسمَّى رأياً ومعقولاً وبرهاناً ونحو ذلك، فإنَّه لا يجزم بأنه ليس في عقول جميع الناس ما يناقض ذلك الخبر الذي أخبر الله به ورسوله.

ومن المعلوم أنَّ الدلالات التي تسمى عقليات، ليس لها ضابط، ولا هي منحصرة في نوع معيّن، بل ما من أمةٍ إلاَّ ولهم ما يسمونه معقولات.

واعتبر ذلك بأمتنا، فإنَّه ما من مدة إلاَّ وقد يبتدع بعض الناس بدعاً، يزعم أنها معقولات. / ٥/٢٤٣

ومعلوم أنَّ عصر الصحابة وكبار التابعين لم يكن فيه من يعارض النصوص بالعقليات، فإنَّ الخوارج والشيعة حدثوا في آخر خلافة عليّ، والمرجئة والقدريَّة حدثوا في أواخر عصر الصحابة، وهؤلاء كانوا ينتحلون النصوص ويستدلون بها على قولهم، لا يدَّعون أنهم عندهم عقليات تعارض النصوص.

ولكن لمّا حدثت الجهمية في أواخر عصر التابعين، كانوا هم المعارضين للنصوص برأيهم، ومع هذا فكانوا قليلين مقموعين في الأمة.

وأولهم الجَعْد بن دِرْهم، ضحَّى به خالد بن عبد الله القسري يوم الأضحى بواسط، وقال: أيها الناس ضحُّوا، تقبل الله ضحاياكم، فإني مُضحٍّ بالجعد بن درهم، إنَّه زعم أن

الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلِّم موسى تكليماً، تعالى الله عمَّا يقول الجعد علوًّا كبيراً، ثم نزل فذبحه[(١)].

٥/ ٢٤٤ وإنما صار لهم ظهور وشوكة في أوائل المائة الثالثة، لمّا قوّاهم من/ قوّاهم من الخلفاء، فامتحن الناس، ودعاهم إلى قولهم، ونصر الله الإيمان والسنة بمن أقامه من أئمة الهُدى، الذين جعلهم الله أئمة في الدين بما آتاهم الله من الصبر واليقين، كما قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ [السجدة: ٢٤].

والمقصود هنا أنَّ ما تذكره الجهمية نفاة الصفات من العقليات المناقضة للنصوص، لم يكن معروفاً عند الأمة إذ ذاك، ولما ابتدعوه لم يسمعه أكثر الأمة.

ثمَّ قد وضعت الجهمية من المعتزلة وغيرهم من ذلك في الكتب ما شاء الله، وأكثر المؤمنين لا يعلمون ذلك، وما من أحدٍ من النفاة إلا وقد يذكر على النفي من حججه العقلية ما لا يذكره الآخر، ولا تجد طائفتين يتفقان على طريقة واحدة عقلية، بل المعتزلة عمدتهم في النفي أنَّ الصفات أعراض، والأعراض لا تقوم إلاَّ بجسم، وعمدتهم في نفي الجسم كونه لا ينفك من الحوادث، أو كونه مركباً من الأجزاء المفردة، فهم يستدلُّون بالأكوان الأربعة التي للجسم -وهي: الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون- على حدوثه.

---

(١) قصة ذبح الجعد بن درهم مشهورة ومعروفة، وقد أخرجها البخاري في تاريخه الكبير (٣/ ١٥٨) (١/ ٦٤) وفي خلق أفعال العباد (ص٢٩)، واللالكائي في السنة (٥١٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٠/ ٢٠٥)، والخطيب في تاريخ مدينة السلام (١٢/ ٤٢٥)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٥٢/ ٢٥٥)، وابن النجاد في الرد على من يقول القرآن مخلوق (٧٢)، وانظر أيضاً سير أعلام النبلاء (٥/ ٤٣٢)، وتهذيب المزي (٨/ ١١٨) (٢٣/ ٤٣٨).

وأما ابن كُلاّب وأتباعه فينازعونهم في أن الصفات لا تقوم إلاَّ بمحدَث، ويسلِّمون لهم أنَّ الأفعال ونحوها من الأمور الاختيارية لا/ تقوم إلاَّ بمحدث. وكذلك ٥/ ٢٤٥ الأشعري وأتباعه ينازعونهم في أنَّ الصفات لا تقوم إلاَّ بجسم، وتوافقهم على أنَّ الأفعال لا تقوم إلاَّ بجسم.

ومن أتباعهم المتفلسفة من نازعهم في أنَّ الأفعال لا تقوم إلاَّ بجسم.

وطوائف غير هؤلاء من الهشاميّة والكرَّامية وغيرهم يسلِّمون لهم أنَّ الصفات والأفعال لا تقوم إلاَّ بجسم، وينازعونهم في كون الجسم لا يخلو من الحوادث، ويجوّزون وجود جسمٍ ينفك من قيام الحوادث به، ثمَّ يحدث فتقوم به بعد ذلك. وقد ينازعونهم في كون كل جسم مركّباً من الأجزاء المنفردة.

وهذه الطوائف وأمثالها من طوائِف أهل الكلام، من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم، كلهم متفقون على أنَّ الممكن لا يكون إلاَّ جسماً، أو قائماً بجسم، ومتنازعون في الواجب.

والمتفلسفة المشَّاءون الذين يثبتون ممكناً ليس بجسم ولا قائم بجسم، يقولون: إنَّ الجسم الممكن قد يكون قديماً أزلياً أبدياً تحلّه الحوادث والأعراض، وأنَّ الجسم الممكن لا ينفك من الحوادث، وليس هو عندهم بمحدث، وهو مركَّب كتركيب الأجسام، وهو عندهم قديم أزلي، فهذا عندهم لا ينافي القدم والأزلية، وإنما ينفون ذلك عن واجب الوجود بناءً على أنَّ إثبات الصفات تركيب، وواجب الوجود ليس بمركَّب./ ٥/ ٢٤٦

والتركيب الذي يعنيه هؤلاء أعم من التركيب الذي يعنيه أولئك، فإنَّ هؤلاء يزعمون أنَّ هنا خمسة أنواع من التركيب يجب نفيها عن الواجب، فيقولون: ليس له حقيقة سوى الوجود المطلق، إذ لو كان له حقيقة سوى ذلك لكان مركباً من تلك الحقيقة.

والوجود يثبتونه وجوداً مطلقاً بشرط الإطلاق، أو بشرط النفي، أو لا بشرطٍ، مع علم كل عاقل أنَّ هذا لا يكون إلاَّ في الأذهان لا في الأعيان، ويقولون: ليس له صفة ثبوتية: لا علم، ولا قدرة، إذ لو كان كذلك لكان مركَّباً من ذات وصفات.

ثم يقولون: هو عاقل ومعقول وعقل، وعاشق ومعشوق، وعشق، وهو ملتذ ومبتهج، وملتذٌّ به مبتهَج به، وذلك كله شيء واحد، فيجعلون الصفة هي الموصوف، وهذه الصفة هي الأخرى.

ومعلوم أنَّ هذا أكثر تناقضاً من قول النصارى، ويقولون: لا يدخل هو وغيره تحتَ عموم، لئلا يكون مركباً من صفة عامة وخاصة، كتركيب النوع من الجنس والفصل، أو من الخاصة والعرض العام، مع أنهم يقولون: الموجود ينقسم إلى واجب وممكن، والواجب يتميّز عن الممكن بما يختصّ به، ويقولون: ليس فوق العالم، لأنَّه لو كان كذلك لكان له جانبان، فيكون جسماً مركباً من الأجزاء المفردة، أو المادة والصورة.

٥/٢٤٧ ثمَّ أتباع هذه الطوائف يحدثون من الحجج العقلية على قول متبوعهم/ ما لم تكن عند متبوعهم، فيكونون -بزعمهم- قد تبيّن لهم من العقليات النافية ما لم يتبيّن لمتبوعهم.

واعتبر ذلك بما تجده من الحجج لأبي الحسين البصري وأمثاله مما لم يسبقه إليها شيوخه، وما تجده لأبي هاشم، ولأبي علي الجبائي، وعبد الجبّار بن أحمد ممّا لم يسبقهم إليها شيوخهم.

بل أبو المعالي الجويني، ونحوه ممن انتسب إلى الأشعري، ذكروا في كتبهم من الحجج العقليات النافية للصفات الخبرية ما لم يذكره ابن كُلاّب والأشعري وأئمة أصحابهما، كالقاضي أبي بكر بن الطيب وأمثاله، فإنَّ هؤلاء متفقونَ على إثبات الصفات الخبرية، كالوجه واليد، والاستواء.

وليس للأشعري في ذلك قولان، بل لم يتنازع الناقلون لمذهبه نفسه في أنه يثبت الصفات الخبرية التي في القرآن، وليس في كتبه المعروفة إلاَّ إثبات هذه الصفات، وإبطال قول من نفاها وتأوّل النصوص. وقد ردَّ في كتبه على المعتزلة -الذين ينفون صفة اليد والوجه والاستواء، ويتأولون ذلك بالاستيلاء- ما هو معروف في كتبه لمن يتبعه، ولم ينقل عنه أحد نقيض ذلك، ولا نقل أحدٌ عنه في تأويل هذه الصفات قولين.

ولكن لأتباعه فيها قولان: فأمَّا هو وأئمة أصحابه فمذهبهم إثبات هذه الصفات الخبرية، وإبطال ما ينفيها من الحجج العقلية، وإبطال تأويل نصوصها. / ٢٤٨/٥

وأبو المعالي وأتباعه نفوا هذه الصفات موافقة للمعتزلة والجهمية. ثمَّ لهم قولان: أحدهما تأويل نصوصها، وهو أول قولَيْ أبي المعالي، كما ذكره في «الإرشاد». والثاني تفويض معانيها إلى الرب، وهو آخر قوْلي أبي المعالي كما ذكره في «الرسالة النظامية» وذكر ما يدلُّ على أنَّ السلف كانوا مجمعين على أنَّ التأويل ليس بسائغ ولا واجب[1].

ثم هؤلاء منهم من ينفيها ويقول: إنَّ العقل الصريح نفى هذه الصفات، ومنهم من يقف ويقول: ليس لنا دليل سمعي ولا عقلي، لا على إثباتها ولا على نفيها، وهي طريقة الرازي والآمدي.

---

(١) يقول الجويني في كتابه العقيدة النظامية، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، (ص٣٢) القاهرة، (١٣٩٩/ ١٩٧٩): «وقد اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها، وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها والتزام هذا المنهج في آي الكتاب، وما يصح من سنن الرسول ﷺ. وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الرب تعالى. والذي نرتضيه رأيا، وندين الله به عقلاً: اتباع سلف الأمة. فالأولى الاتباع وترك الابتداع» وانظر نفس الكتاب، (ص٣٢-٣٣). وانظر ما سبق في كتابنا هذا (٣،٣٨١) (رشاد).

وأبو حامد تارة يثبت الصفات العقلية، متابعة للأشعري وأصحابه، وتارة ينفيها أو يردها إلى العلم موافقة للمتفلسفة، وتارة يقف، وهو آخر أحواله، ثم يعتصم بالسنة ويشتغل بالحديث، وعلى ذلك مات.

٥/٢٤٩ وكذلك أبو محمد بن حزم، مع معرفته بالحديث، وانتصاره/ لطريقة داود وأمثاله من نفاة القياس أصحاب الظاهر، قد بالغ في نفي الصفات وردّها إلى العلم، مع أنَّه لا يثبت علماً هو صفة، ويزعم أنَّ أسماء الله كالعليم والقدير ونحوهما، لا تدل على العلم والقدرة، وينتسب إلى الإمام أحمد وأمثاله من أئمة السنة، ويدَّعي أنَّ قوله هو قول أهل السنة والحديث، ويذم الأشعري وأصحابه ذماً عظيماً، ويدَّعي أنهم خرجوا عن مذهب السنة والحديث في الصفات.

ومن المعلوم الذي لا يمكن مدافعته أنَّ مذهب الأشعري وأصحابه في مسائل الصفات أقرب إلى مذهب أهل السنة والحديث من مذهب ابن حزم وأمثاله في ذلك.

ثم المتفلسفة الدهرية، كالفارابي وابن سينا، يزعمون أنَّ العقل يُحيل معاد الأبدان، فيجب تقديم العقليات على دلالة السمع، ويخاطبون من أقرَّ بالمعاد من المعتزلة وموافقيهم في نفي ذلك، بما تخاطب به المعتزلة المثبتة الصفات، ويقولون لهم: قولنا في ٥/٢٥٠ نصوص المعاد كقولكم في نصوص الصفات[1]. /

(١) في (هـ) توجد إشارة بعد كلمة الصفات إلى الهامش حيث كتب ما يلي: «فإذا قالوا لك: هذه الطريقة التي احتججت بها عارضتها دلائل عقلية، فما كان جوابك فهو جواب أهل الإثبات فإن قلت: ثبوتها معلوم بالضرورة قال لك المثبتون: المعلول هذا معلوم لنا بالضرورة، فإن قلت: لا أسلم. قال من عارض من الفلاسفة والقرامطة: واسلم لك هذه الضرورة. فإن قلت: لا تقدح في علمي الضروري. قال لك المثبتون: لا يقدح في علمنا الضروري منازعوك فإن قلت: إذا نازعني منازع في =

وهكذا خاطبت القدرية من المعتزلة والشيعة وغيرها لمتكلمة الإثبات في مسألة القدر، وقالت: القول في النصوص المثبتة للقدر، وأنَّ الله خالق أفعال العباد، كالقول في نصوص الصفات.

وبهذا أجاب من أجاب من المعتزلة والشيعة لهؤلاء، فقالوا في الجواب عمّا يحتج به هؤلاء من الحجج السمعية، على أنَّ الله خالق أفعال العباد، من جهة الجملة ومن جهة التفصيل.

أما من جهة الجملة فمن وجوه:

أحدها: أنَّه إذا ثبت كونه تعالى عادلاً، لا يفعل قبيحا، ولا يخل بواجب في حكمته، وجب أن يكون للآيات التي يتعلقون بها وجوه لا تنافي ما ثبت من الدلالة، وإن لم تُعلم الوجوه على سبيل التفصيل.

وقالوا: هذا كما نقول نحن وهم في الآيات التي تتعلق بها المشبهة في كون الله تعالى جسما، نحو قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة:٦٤]، وما يجري مجرى ذلك من الآيات التي يفيد ظاهرها التشبيه، من أنَّه إذا ثبت أنه تعالى لا يشبه الأشياء وجب أن يكون لهذه الآيات وجوه تطابق أدلة العقول، وإنْ لم نعلمها على سبيل التفصيل.

=علمي الضروري سكت عنه ولم أنازعه، قيل: وهذا يمكن المثبت أن يقوله لك فما تقوله لمنازعك؟ لكن أنت لا تؤمن بهذا بل تهاجم أهل الإثبات وتكفرهم. فإن قلت: لا أثق بصدقهم أنهم يعلمون ذلك يعني العلو على العرش اضطراراً، أو لا أثق بخبرهم بالعلم الضروري. قيل لك: ومنازعك يقول لك ذلك أيضاً. واعلم أنه ليس من أهل الأرض إلاّ من يمكنه مخاطبته بهذه الطريق حتى غلاة النفاة من القرامطة والجهمية والفلاسفة فإنهم لا بد أن يثبتوا شيئاً من السمعيات بوجه من الوجوه إذ لا يمكن أحد أن ينفي جميع ما أثبته السمع من القضايا الخبرية والطلبية» (رشاد).

فهذه الطريق التي سلكها هؤلاء القدرية، هي الطريق التي سلكها من وافقهم على نفي الصفات أو بعضها، من الجهمية، كجهم بن/ صفوان، وحسين النجَّار، وضرار بن عمرو، وغيرهم، فإن هؤلاء يثبتون القدر، ويوافقون المعتزلة على نفي الصفات. ٥/ ٢٥١

ومن المعلوم أن الحجج العقلية التي يحتج بها المعتزلة والشيعة ليس لها ضابط، بل قد سلك أبو الحسين البصري مسلكاً خالف فيه شيوخه، وادَّعى أنَّ العلم بإحداثها ضروري.

فهذا وأضعافه مما يبيّن أنَّه ليس لما يدَّعى من العقليات التي يُقال إنها تناقض النصوص ضابط، بل ذلك من باب الوساوس والخطرات التي لا تزال تحدث في النفوس.

فإذا جوَّز المجوز أن يكون لبعض ما أخبر الله به ورسوله معقول صريح يناقضه ويقدَّم عليه، لم يأمن أن يكون كل ما يسمعه من أخبار الله ورسوله من هذا الباب غايته أن يقول: ليس عندي من العقليات ما يناقض ذلك، أو لم أسمع، أو لم أجد، ونحو ذلك.

وهذا القدر لا ينفي أن يكون في نفس الأمر قضايا عقلية لم تصل إليه بعد، وإذا قال: العقل لا ينفي ما أقرُّ به.

قيل له: أتريد بذلك، أنك لم تعلم معقولاً ينافي ذلك، أو تعلم أنَّه ليس يمكن أن يكون في المعقول ما ينافي ذلك، إذا جوّزت أن يكون في المعقول ما يناقض أخبار الرسول؟

فإن قلت بالأول، لم ينفعك ذلك.

وإن قلت بالثاني لم يكن كلامك صحيحا، لأنَّك جوَّزت أن يكون في المعقول ما يناقض أخبار الرسول. / ٥/ ٢٥٢

ومع هذا فالجزم ينفي كل معقول جزم بلا علم، بخلاف المؤمن بجميع ما أخبر الله به، الذي يجزم بأنَّه ليس في المعقول ما يناقض منصوص الرسول، فإن هذا قد عَلِم ذلك علماً يقيناً عاماً مطلقاً.

وإذا قال الذي يقرُّ ببعض النصوص دون بعض، المضاهي لمن آمن ببعض الكتاب دون بعض: الذي نفيتُه يحيله العقل، والذي أقررتُه لا يحيله العقل، بل هو ممكن في العقل.

قيل له: أتعني بقولك: لا يحيله العقل، وهو ممكن في العقل: الإمكان الذهني، أو الخارجي؟

فإن عنيت الإمكان الذهني: بمعنى أنَّه لم يقم دليل عقلي يحيله، فهذا لا ينفي أن يكون في نفس الأمر ما يحيله ولم تعلمه.

وإن عنيت به الإمكان الخارجي، وهو أنك علمت بعقلك أنه يمكن ذلك في الخارج، فهذا لا يتأتى لك في كثير من الأخبار.

وهؤلاء الذين يدَّعون أنهم يقررون إمكان ذلك بالعقل، يقول أحدهم: هذا لو فرضناه لم يلزم منه محال، كما يقول ذلك الآمدي ونحوه، أو يقول: هذا لا يفضي إلى قلب الأجناس، ولا تجوير الرب، ولا كذا ولا كذا، فيعدّدون أنواعاً محصورة من الممتنعات.

ومعلوم أن نفي محالات معدودة لا يستلزم نفي كل محال.

وقول القائل: لو فرضناه لم يلزم منه محال: إن أراد به: لا أعلم أنَّه يلزم منه محال، لم ينفعه./ ٥/٢٥٣

وإن قال: أعلم أنَّه لا يلزم منه محال، فهو لم يذكر دليلاً على هذا العلم، فما الدليل على أنه عَلِمَ أنه لا يلزم منه محال؟

فتبيَّن أنَّ من جوَّز على خبر الله، أو خبر رسوله، أن يناقضه شيء من المعقول الصريح، لم يمكنه أن يصدِّق بعامة ما أخبر الله به ورسوله من الغيب، لا سيَّما والأمور الغائبة ليس للمخبرين بها خبرة يمكنهم أن يعلموا بعقولهم ثبوت ما أخبر به، أو انتفاء جميع ما تتخيله النفوس من المعارضات له.

بل إذا كانت الأمور المشاهدة الحسية، وما يُبنى عليها من العلوم العقلية، قد وقع فيها شبهات كثيرة عقلية تعارض ما عُلم بالحس أو العقل، وكثير من هذه الشبه السوفسطائية يعسر على كثير من الناس -أو أكثرهم- حلها، وبيان وجه فسادها، وإنَّما يعتصمون في ردها بأن هذا قدح فيما عُلم بالحسّ أو الضرورة فلا يستحق الجواب، فيكون جوابهم عنها أنها معارضة للأمر المعلوم الذي لا ريب فيه، فيعلم أنَّها باطلة من حيث الجملة، وإن لم يذكر بطلانها على وجه التفصيل.

ولو قال قائل: هذه الأمور المعلومة لا تثبت إلاَّ بالجواب عما يعارضها من الحجج السوفسطائية، لم يثبت لأحدٍ عِلْمٌ بشيء من الأشياء، إذ لا نهاية لما يقوم بنفوس بعض الناس من الحجج السوفسطائية.

٥/ ٢٥٤ فهكذا تصديق خبر الله ورسوله، قد عُلم علماً يقينياً أنَّه صدق/ مطابق لمخبره، وعلمنا بثبوت جميع ما أخبر به أعظم من علمنا بكل فردٍ من علومنا الحسية والعقلية، وإن كنا جازمين بجنس ذلك، فإن حسَّنا وعقلنا قد يعرض له من الغلط ما يقدح في بعض إدراكاته كالشبه السوفسطائية.

وأما خبر الله ورسوله فهو صدق، موافق لما الأمر عليه في نفسه، لا يجوز أن يكون شيء من أخباره باطلاً، ولا مخالفاً لما هو الأمر عليه في نفسه، ويُعلم من حيث الجملة أنَّ كل ما عارض شيئاً من أخباره وناقضه، فإنَّه باطل من جنس حجج السوفسطائية، وإن كان العالِمُ بذلك قد لا يعلم وجه بطلان تلك الحجج المعارضة لأخباره.

وهذه حال المؤمنين للرسول، الذين علموا أنَّه رسول الله الصادق فيما يُخبر به، يعلمون من حيث الجملة أنَّ ما ناقض خبره فهو باطل، وأنَّه لا يجوز أن يُعَارِض خبره دليلٌ صحيح: لا عقلي، ولا سمعي، وأنَّ ما عارض أخباره من الأمور التي يحتج بها

المعارضون ويسمُّونها عقليات، أو برهانيات، أو وجديات، أو ذوقيات، أو مخاطبات، أو مكاشفات، أو مشاهدات، أو نحو ذلك من الأمور الدهَّاشات[١]، أو يسمُّون ذلك تحقيقاً، أو توحيداً، أو عرفانا، أو حكمة حقيقية، أو فلسفةً، أو معارف يقينية، ونحو ذلك من الأسماء التي يسميها بها أصحابها، فنحن نعلم علماً يقينياً لا يحتمل النقيض أنَّ تلك جهليات،/ وضلالات، وخيالات، وشبهات مكذوبات، وحجج سوفسطائية، ٥/ ٢٥٥ وأوهام فاسدة، وأنَّ تلك الأسماء ليست مطابقة لمسمَّاها، بل هي من جنس تسمية الأوثان آلهة وأرباباً، وتسمية مسيلمة الكذَّاب وأمثاله أنبياء: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ ﴿٢٣﴾﴾ [النجم:٢٣].

والمقصود أنه من جوَّز أن يكون فيما عَلِمَهُ بحسِّه وعقله حجج صحيحة تعارض ذلك، لم يَثق بشيء من علمه، ولم يبق له طريق إلى التصديق بشيء من ذلك.

فهكذا مَن جوَّز أن يكون فيما أخبر الله به ورسوله حجج صحيحة تعارض ذلك لم يَثِقْ بشيء من خبر الله ورسوله، ولم يبق له طريق إلى التصديق بشيء من أخبار الله ورسوله.

ولهذا كان هؤلاء المعرضين عن الكتاب، المعارضين له، سوفسطائية منتهاهم السفسطة في العقليات، والقرمطة في السمعيات، يتأوَّلون كلام الله وكلام رسوله بتأويلات يُعلم بالاضطرار أنَّ الله ورسوله لم يردها بكلامه، وينتهون في أدلتهم العقلية إلى ما يُعلم فساده بالحس والضرورة العقلية.

---

(١) في المعجم الوسيط: دهَّش بمعني دَهِشَ. وفي القاموس المحيط: ودهَّش تدهيشاً وأدهشه غيره. والمعنى: ونحو ذلك من الأمور المدهشة المذهلة العجيبة (رشاد).

ثمَّ إن فضلاءهم يتفطّنون لما بهم من ذلك فيصيرون في الشك والحيرة والارتياب، وهذا منتهى كل من عارض نصوص الكتاب. / ٥/٢٥٦

وإذا كان قد عُلم بالاضطرار من دين الإسلام أنَّ التصديق الجازم بما أخبر به الرسول حقٌّ واجبٌ، وطريق هؤلاء تناقضه، عُلم بالضرورة من دين الإسلام أنَّ طريق هؤلاء فاسدة في دين الإسلام، وهذه هي طريقة أهل الإلحاد في أسماء الله وآياته.

وإذا كان ما أَوْجب الشكّ والريب ليس بدليل صحيح، وإنَّما الدليل ما أفاد العلم واليقين، وطريق هؤلاء لا يفيد العلم واليقين، بل يفيد الشك والحيرة[1]، عُلم أنها فاسدة في العقل، كما أنها إلحاد ونفاق في الشرع.

وهذا كله بيِّنٌ لمن تدبره، والأمر فوق ما أصفه وأبيّنه، وهذا الموضع لا يحتمل البسط والإطناب. ولا ريب أنَّ موجب الشرع أنَّ من سلك هذه السبيل فإنَّه بعد قيام الحجة عليه كافر بما جاء به الرسول. ولهذا كان السلف والأئمة يتكلَّمون في تكفير الجهمية النفاة بما لا يتكلَّمون به في تكفير غيرهم من أهل الأهواء والبدع، وذلك لأنَّ الإيمان إيمان بالله وإيمان للرسول، فإنَّ الرسول أخبر عن الله بما أخبر به من أسماء الله وصفاته، ففي الإيمان خبر ومخبَرٌ به، فالإيمان للرسول تصديق خبره، والإيمان بما أخبر به والإقرار بذلك والتصديق به.

ولهذا كان من الناس من يجعل الكفر بإزاء المخبَر به كجحد الخالق وصفاته، ومنهم من يجعله بإزاء الخبر، وهو تكذيب الرسول.

---

(١) بعد كلمة «والحيرة» توجد إشارة إلى هامش (هـ) حيث كتب: «ولا يبقى عندهم في قلوبهم لكلام الله ورسوله من الحرمة ما يوجب تحقيق ذلك مضمون ذلك» (رشاد).

وكلا الأمرين حق، فإن الإيمان والكفر يتعلق بهذا وبهذا، وكلام/ الجهمية نفاة ٥/٢٥٧ الصفات مناقض لخبر الرسول الصادق، ونفيٌ لما هو ثابت لله من صفات كماله.

ومما يوضح الأمر في ذلك أنَّك لا تجد مَنْ سلك هذه السبيل وجوَّز على الأدلة السمعية أن يعارضها معقول صريح ينافيها إلاَّ وعنده رَيْب في جنس خبر الله ورسوله، وليس لكلام الله ورسوله في قلبه من الحرمة ما يوجب تحقيق مضمون ذلك، فعُلم أنَّ هذا طريق إلحاد ونفاق، لا طريق علم وإيمان.

ونحن نبيّن فساد طريق هؤلاء بالطرق الإيمانية والقرآنية تارة، وبالأدلة التي يمكن أنْ يعقلها من لا يستدلُّ بالقرآن والإيمان.

وذلك لأنّا في مقام المخاطبة لمن يقرّ بأنَّ ما أخبر به الرسول حق، ولكن قد يعارض ما جاء عنه عقلياتٌ يجب تقديمها عليه، وإذا كنا في مقام بيان فساد ما يعارضون به من العقليات على وجه التفصيل، فذلك -ولله الحمد- هو علينا من أيسر الأمور.

ونحن -ولله الحمد- قد تبيّن لنا بياناً لا يحتمل النقيض، فساد الحجج المعروفة للفلاسفة والجهمية والقدرية ونحوهم، التي يعارضون بها كتاب الله، وعَلِمْناَ بالعقل الصريح فساد أعظم ما يعتمدون عليه من ذلك، وهذا -ولله الحمد- ممّا زادنا الله به هدًى وإيمانا، فإنَّ فساد المعارض مما يؤيد معرفة الحق ويقوِّيه، وكل من كان أعرف بفساد الباطل كان أعرف بصحة الحقّ[1]./ ٥/٢٥٨

(١) بعد كلمة «الحق» توجد إشارة إلى هامش (هـ) حيث كتب ما يلي: «كما إذا قُدر مفتيان يحدثان أو قاضيان أحدهما يتكلم بعلم وعدل، والآخر بجهل وظلم، وكذلك الصانعان اللذان أحدهما ناصح قادر، والآخر كاذب خؤون» (رشاد).

ويروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنَّه قال: إنما تنقض عرى الإسلام عـروةً عروةً إذا نشأ في الإسلام من لا يعرف الجاهلية[1].

وهذا حال كثير ممن نشأ في عافية الإسلام وما عرف ما يعارضه ليتبيّن له فساده، فإنَّه لا يكون في قلبه من تعظيم الإسلام مثل ما في قلب من عرف الضدَّيْن.

ومن الكلام السائر:

الـــضد يُظهـــر حُـــسْنَه الـــضدُّ[2]

وبـــــضدها تتبـــيّن الأشـــــياء[3]

والاعتبار والقياس نوعان: قياس الطرد، وقيـاس العكـس. فقيـاس الطـرد اعتبـار الشيء بنظيره، حتى يجعل حكمه مثل حكمه. وقياس العكس اعتبـار الـشيء بنقيـضه، حتى يعلم أنَّ حكمه نقيض حكمه.

---

(١) هذا يذكره شيخ الإسلام ابن تيمية مراراً وتلميـذه ابـن القـيّم كـذلك ووجـدت الزرقـاني يـذكر في «مناهل العرفان» (٢/ ٤٠) بلفظ: «إن أجهل الناس بأحوال الجاهلية هو الذي يخشى أن ينقض عُرى الإسلام عروة عُروة» ا.هـ. بالمعنى

(٢) هذا عجز بيت للشاعر يحيى بن نزال المنبجي كما في «وفيات الأعيان» (٦/ ٢٤٩):

فالوجـــه مثـــل الـــصبح مبـــيضٌ والـــشعر مثـــل الليـــل مـــسودٌ

ضـــدان لمـــا اســـتجمعا حـــسناً والـــضد يظهـــر حـــسنه ا لـــضدُّ

(٣) عجز لبيت شعر للمتنبي كما في ديوانه (١/ ٢٢).

وقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر:٢]، يتناول الأمرين، فيعتبر العاقل بتعذيب الله لمن كذَّب رسله، كما فعل ببني النضير، حتى يرغّب في نقيض ذلك، ويرهّب من نظير ذلك، فيستعمل قياس الطرد في الرهبة، وقياس العكس في الرغبة.

ومن أمثلة قياس العكس[1]: قياس من يحتج على أنَّ الوتر ليس بواجب، فإنه يُفعل على الراحلة بسنة النبي ﷺ./ والواجبات لا تفعل على الراحلة، والنوافل تفعل على الراحلة، فلمَّا كان مفعولاً على الراحلة، كان حكمه عكس حكم الفرائض، ونقيض حكم الفرائض، ومثل حكم النوافل، فيقاس بالواجبات قياس العكس، وبالنوافل قياس الطرد. ٥/ ٢٥٩

وكذلك إذا قيل: دم السمك طاهر، لأنَّه لو كان نجساً لوجب سفحه بالتذكية، لأنَّ الدماء النجسة يجب سفحها بالتذكية، فلمَّا لم يجب سفحه، كان حكمه نقيض حكمها، وكان ملحقاً بالرطوبات الطاهرة التي لا تسفح.

وفي الحقيقة فكل قياس يجتمع فيه قياس الطرد والعكس، فقياس الطرد هو الجمع والتسوية بينه وبين نظيره، وقياس العكس هو الفرق والمخالفة بينه وبين مخالفه. فالقايس المعتبر ينظر في الشيء فيلحقه بما يماثله لا بما يخالفه، ويبيّن له حكمه في اعتباره بهذا وهذا.

والمقصود هنا أنَّ معرفة ما يعارض الكتاب والمرسلين، كنبوة مسيلمة ونحوه من الكذَّابين، وأقاويل أهل الإلحاد الذين يعارضون بعقولهم وذوقهم ما جاء به الرسول،

---

(١) أقول: روى البخاري في صحيحه (٩٥٤) (٩٥٥)، ومسلم (٧٠٠) من حديث ابن عمر أنه ﷺ كان يصلي في السفر على راحلته حيث توجهت وأنه كان يوتر على راحلته.

كلما ازداد العارف معرفة بها وبما جاء به الرسول، تبيّن له صدق ما جاء به الرسول وبيانه وبرهانه، وبطلان هذه وفسادها وكذبها، كما إذا قُدِّر مفتيان أو قاضيان أو محدِّثان أحدهما يتكلم بعلم وعدل، والآخر بجهل وظلم، فإنه كلما اعتبرت أحدهما بالآخر ظهرت/ الحقيقة الفارقة بينهما، وكذلك الصانعان اللذان أحدهما قادر ناصح، والآخر عاجز غاش، وكذلك التاجران اللذان أحدهما صادق أمين، والآخر كاذب خؤون، وكذلك المتوليان اللذان أحدهما قوي أمين، والآخر عاجز خائن، وأمثال ذلك. ٥/ ٢٦٠

فنحن -ولله الحمد- قد تبيّن لنا من فساد الأقاويل المعارضة لقول الرسول ما ليس هذا المقام مقام تفصيله، فإنَّه يحتاج أن نتكلم في كل مسألة من مسائل الدين، ونستوفي حجج المبطلين فيها، ونتبيّن فسادها، وليس هذا موضع استيفاء ذلك.

وإنما المقصود بيان فساد القانون الزائغ الذي يقدِّمون به مذاهبهم المبتدعة على المنصوص من كلام الله ورسوله، وهم قد وضعوا عبارات مجملة مشتبهة، لبَّسوا بها على كثير ممن عنده إيمان بالله ورسوله، من كبار أهل العلم والدين، وأولئك لم يعرفوا حقيقة ما في تلك الأقوال من الإلحاد، فقبلوها ممن ابتدعها من أهل النفاق.

كما قال الله تعالى عن المنافقين: ﴿لَوْ خَرَجُواْ فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالاً وَلَأَوْضَعُواْ خِلَٰلَكُمْ يَبْغُونَكُمُ ٱلْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّٰعُونَ لَهُمْ﴾ [التوبة:٤٧]، بيَّن سبحانه أنَّ المنافقين لو خرجوا في غزوة ما زادوا المؤمنين إلاَّ خبالا، ولأوضعوا- أي أسرعوا- خلالهم، أي بينهم، يطلبون لهم الفتنة، وفي المؤمنين من يقبل منهم -وهم السمَّاعون لهم- أي يستجيبون لهم، ليس المراد من ينقل الأخبار إليهم، كما يظنه بعض الناس.

بل هذا نظير قوله: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخَرِينَ لَمْ/ يَأْتُوكَ﴾ [المائدة:٤١]، أي يسمعون الكذب فيقبلونه ويصدِّقونه، ويسمعون لقوم آخرين لم يأتوك فيستجيبون لهم، فبيَّن أنهم يصدِّقون الكذب، ويستجيبون لمن يخالف الرسول. ٥/ ٢٦١

وأمَّا من ظنَّ أن المراد بقوله: ﴿سَمَّٰعُونَ لَهُمْ﴾ أنهم جواسيس لمن غاب، وأخذ حكم الجاسوس من هذه الآية، فقد غلط، فإنَّ ما كان يظهره النبي ﷺ حتى يسمعه المنافقون واليهود لم يكن ممّا يكتمه حتى يكون نقله جساً عليه، وإنما المراد أنهم سمّاعون الكذب: أي يصدِّقون به، سمّاعون أي مستجيبون لقوم آخرين مخالفين للرسول، وهذه حالة كلّ مَن خرج عن الكتاب والسنة، فإنَّه لا بد أن يصدِّق الكذب، فيكون من السمّاعين للكذب، ولا بدَّ أن يستجيب لغير الله والرسول، فيكون سمّاعاً لقوم آخرين لم يتّبعوا الرسول.

وهؤلاء لهم نصيب من قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَٰلَيْتَنِى ٱتَّخَذْتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلاً ﴿٢٧﴾ يَٰوَيْلَتَىٰ لَيْتَنِى لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلاً ﴿٢٨﴾ لَّقَدْ أَضَلَّنِى عَنِ ٱلذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَآءَنِى ۗ وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِلْإِنسَٰنِ خَذُولاً ﴿٢٩﴾﴾ [الفرقان:٢٧-٢٩] وقوله: ﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِى ٱلنَّارِ يَقُولُونَ يَٰلَيْتَنَآ أَطَعْنَا ٱللَّهَ وَأَطَعْنَا ٱلرَّسُولاَ ﴿٦٦﴾ وَقَالُواْ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلاَ ﴿٦٧﴾ رَبَّنَآ ءَاتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ ٱلْعَذَابِ وَٱلْعَنْهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا ﴿٦٨﴾﴾ [الأحزاب:٦٦-٦٨].

فتبيّن أنَّ أصل طريق من يعارض النصوص النبوية برأيه/ وعقله، هي طريق أهل النفاق والإلحاد وطريق أهل الجهل والارتياب، لا طريق ذي عقل ولا ذي دين. ٥/٢٦٢

كما قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ ﴿٨﴾﴾ [الحج:٨]، وقال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَٰنٍ مَّرِيدٍ ﴿٣﴾ كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُۥ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُۥ يُضِلُّهُۥ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ﴿٤﴾﴾ [الحج:٣-٤].

فإنه قد يُقال: هذه حال كل من عارض آيات الله بمعقوله، فإنَّه لا علم عنده، إذ ذلك المعارض، وإن سمّاه معقولا، فإنَّه جهل وضلال، فليس بعلمٍ ولا عقل ولا هدًى، إذ لا إيمان عنده ليكون مهتدياً، فإن المهتدين الذين على هدًى من ربهم هم مؤمنون بما جاء به الرسول، ولا كتابٌ منير، فإن الكتاب المنير لا يناقض كتاب الله.

وهؤلاء المعارضون ليس عندهم لا علمٌ ولا إيمان ولا قرآن، فهم يجادلون في آيات الله بغير علم ولا هدًى ولا كتاب منير.

واسم «العلم» يتناول هذا وهذا، لكن هو من باب عطف الخاص على العام، ولهذا ذُكر تارةً وحُذف أخرى.

٥/ ٢٦٣ وذلك أنَّه قد يُقال: إنَّه سبحانه ذكر ثلاثة أصناف[1]: صنف يجادل/ في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد، مكتوبٌ عليه إضلال من تولاه. وهذه حال المتبع لمن يضله.

وصنف يجادل في الله بغير علم ولا هدًى ولا كتاب منير، ثانِيَ عطفه ليضلَّ عن سبيل الله، وهذه حال المتبوع المستكبر الضال عن سبيل الله.

ثم ذكر حال من يعبد الله على حرف، وهذه حال المتّبع لهواه، الذي إنْ حصل له ما يهواه من الدنيا عَبَد الله، وإنْ أصابه ما يُمتحن به في دنياه ارتدَّ عن دينه، فهذه حال من كان مريضاً في إرادته وقصده، وهي حال أهل الشهوات والأهواء.

ولهذا ذكر الله ذلك في العبادة التي أصلها القصد والإرادة، وأمَّا الأولان: فحال الضال والمضل، وذلك مرض في العلم والمعرفة، وهي حال أهل الشبهات والنظر الفاسد والجدال بالباطل. فإنَّه تعالى يحب البصر الناقد عند ورود الشبهات، ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات، ولا بدَّ للعبد من معرفة الحق وقصده.

---

(١) يشير ابن تيمية فيما يلي إلى قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد كتب عليه أنه من تولاه فأنه يضله ويهديه إلى عذاب السعير﴾ [الحج:٣-٤]، وقوله: ﴿ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدىً ولا كتاب منير ثاني عطفة ليضل عن سبيل الله﴾ [الحج:٨- ٩]، وقوله: ﴿ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطمأن به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه﴾ [الحج:١١] (رشاد).

كما قال: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝﴾ [الفاتحة:٦-٧] فمن لم يعرفه كان ضالاًّ، ومن عَلِمَ ولم يتّبعه كان مغضوباً عليه.

كما أنَّ أول الخير الهدى، ومنتهاه الرحمة والرضوان، فذكر سبحانه ما/ يعرض في العلم ٥/ ٢٦٤ من الضلال والإضلال، وما يعرض في الإرادة من إتباع الأهواء، كما جمع بينهما في قوله: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهۡوَى ٱلۡأَنفُسُۖ وَلَقَدۡ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلۡهُدَىٰٓ ۝﴾ [النجم:٢٣].

فقال أولا: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٍ﴾ [الحج:٣]، وكل من جادل في الله بغير هدًى ولا كتاب منير، فقد جادل بغير علم أيضا، فنَفْيُ العلم يقتضي نفي كل ما يكون علماً بأي طريق حصل، وذلك ينفي أن يكون مجادلاً بهدي أو كتاب منير، لكن هذه حال الضال المتّبع لمن يضلّه، فلم يحتج إلى تفصيل، فبيَّن أنَّه يجادل بغير علم ويتبع كل شيطان مريد، كُتب على ذلك الشيطان أنَّه من تولاه فأنه يضله ويهديه إلى عذاب السعير.

وهذه حال مقلِّد أئمة الضلال بين أهل الكتاب وأهل البدع، فإنهم يجادلون في الله بغير علم، ويتَّبعون من شياطين الجن والإنس من يضلهم.

ثم ذكر حال المتبوع الذي يثني عطفيه تكبراً كما قال: ﴿وَإِذَا تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِ ءَايَٰتُنَا وَلَّىٰ مُسۡتَكۡبِرٗا كَأَن لَّمۡ يَسۡمَعۡهَا﴾ [لقمان:٧] وقال: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ۝ وَلَٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ۝ ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦ يَتَمَطَّىٰٓ ۝﴾ [القيامة:٣١-٣٣].

وهذا النوع يجادل ليضلَّ عن سبيل الله، وجداله بغير علم أيضاً، ولكن فصَّل حاله، فبيَّن أنه لا يجادل بهدًى كإيمان المؤمن، ولا بكتاب/ منير كالجدال بكتاب منزَّل من ٥/ ٢٦٥ السماء، فليس معه علم من هذا الطريق ولا من غيرها.

كما قال تعالى: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ۝﴾ [القيامة:٣١] وكلّ من لم يصدِّق لم يصل.

وقال تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ۝٤٢ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ۝٤٣ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ۝٤٤ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ۝٤٥ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ۝٤٦﴾ [المدثر:٤٣-٤٦]، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ ۝٣٣ وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ ۝٣٤﴾ [الحاقة:٣٣-٣٤].

ومثل هذا كثير، قد يُنفى الشيء الذي نفيه يستلزم نفي غيره، لكن تُذكر تلك اللوازم على سبيل التصريح للفرق بين دلالة اللوازم ودلالة المطابقة، كما قد ذكرنا نحو ذلك في قوله: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ﴾ [البقرة:٤٢]، وأن كل من لبَّس بالباطل فلا بدَّ أن يكتم بعض الحقِّ، وبيَّنا أن هذا ليس من باب النهي عن المجموع المقتضى لجواز أحدهما، ولا من باب النهي عن فعلين متباينين، حتى لا يعاد فيه حرف النفي، بل هو من باب النهي عن المتلازمات. كما يُقال: لا تكفر وتكذِّب بالرسول، ولا تجادل في الله بغير علمٍ ولا هدًى ولا كتاب منير.

٥/٢٦٦ والمقصود أن كل من عارض كتاب الله بمعقوله أو وَجْدِه أو ذوقه،/ وناظر على ذلك، فقد جادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير، ليضلَّ عن سبيل الله، فإن كتاب الله هو سبيل الله.

ولهذا فسَّر النبي ﷺ الصراط المستقيم بكتاب الله، وفسَّره بالإسلام، كلاهما مأثور عن النبي ﷺ، ففي حديث النواس بن سمعان، عن النبي ﷺ، قال: «ضرب الله مثلاً صراطاً مستقيماً، وعلى جنبتي الصراط سوران، وفي السورين أبواب مفتَّحة، وعلى الأبواب سُتورٌ مرخاة، وداعٍ من فوق الصراط، وداعٍ على رأس الصراط، فالصراط المستقيم هو الإسلام، والسوران حدود الله، والأبواب المفتَّحة محارم الله، والداعي على رأس الصراط كتاب الله، والداعي فوق الصراط واعظ الله في قلب كل مسلم، فإذا أراد

العبد أن يفتح باباً من تلك الأبواب دعاه الداعي: يا عبد الله لا تفتحه، فإنَّك إن تفتحه تلجه»[١]، رواه الإمام أحمد والترمذي وصحّحه.

ومن المعلوم أنَّ من أعظم المحارم معارضة كتاب الله بما يناقضه ويقدم ذلك عليه.

وفي حديث علي ﷺ الذي رواه الترمذي وأبو نعيم من عدة/ طرق، قال رسول الله ﷺ: إنَّها ستكون فتن. قلت: فما المخرج منها يا رسول الله؟ فقال: كتاب الله: فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبَّار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضلَّه الله، وهو حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، وهو الذي لا تزيع به الأهواء، ولا تختلف به الآراء، ولا تلتبس به الألسن، ولا يَخْلَق عن كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه، ولا تشبع منه العلماء، من قال به صدق، ومن حكم به عدل، ومن عمل به أُجِر، ومن دعا إليه هُدِيَ إلى صراط مستقيم[٢]. ٢٦٧/٥

وبَسْطُ الكلام على مثل هذا يطول جدا، وإنما نبهنا هنا على أصله.

---

(١) رواه الترمذي (٢٨٥٩)، والنسائي في الكبرى (١١٢٣٣)، والإمام أحمد (٤/ ١٨٣)، والمروزي في السنة (١٨،١٧،١٦)، والطبراني في مسند الشاميين (١١٤٧)، وابن أبي عاصم في السنة (١٩)، والطبري في التفسير (١/ ٧٥)، والحاكم في الصحيح (١/ ١٤٤)، والبيهقي في شعب الإيمان (٧٢١٦)، والرامهرمزي في الأمثال (٣) وعزاه ابن كثير لابن أبي حاتم في التفسير من حديث الليث ابن سعد عن معاوية بن صالح حدثه عبد الرحمن بن جبير بن نضير عن أبيه عن النواس بن سمعان مرفوعاً.

قال ابن كثير (١/ ٢٨) إسناد حسن صحيح.

(٢) مر تخريجه (١/ ٥٥).

الوجه التاسع والعشرون

أن يُقال: العقل ملزوم لعلمنا بالشرع ولازم له. ومعلوم أنَّه إذا كان اللزوم من أحد الطرفين، لزم من وجود الملزوم وجود اللازم، ومن نَفْي اللازم نفى الملزوم، فكيف إذا كان التلازم من الجانبين؟ / ٥/٢٦٨

فإنَّ هذا التلازم يستلزم أربع نتائج: فيلزم من ثبوت هذا اللازم ثبوت هذا، ومن نفيه نفيه، ومن ثبوت الملازم الآخر ثبوت ذلك، ومن نفيه نفيه.

وهذا هو الذي يسميه المنطقيون: الشرطي المتصل، ويقولون: استثناء عَيْن المقدَّم ينتج عين التالي، واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدّم، فإذا كان التلازم من الجانبين كان استثناء عين كل من المتلازمين ينتج عين الآخر، واستثناء نقيض كل منهما ينتج نقيض الآخر.

وبيان ذلك هاهنا: أنَّه إذا كان العقل هو الأصل الذي به عُرف صحة الشرع، كما قد ذكروا هم ذلك، وقد تقدم أنَّه ليس المراد بكونه أصلاً له أنَّه أصل في ثبوته في نفسه، وصدقه في ذاته، بل هو أصل في علمنا به، أي دليل لنا على صحته.

فإذا كان كذلك، فمن المعلوم أنَّ الدليل يجب طرده، وهو ملزوم للمدلول عليه، فيلزم من ثبوت الدليل ثبوت المدلول عليه، ولا يجب عكسه، فلا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه.

وهذا كالمخلوقات، فإنها آية للخالق، فيلزم من ثبوتها ثبوت الخالق، ولا يلزم من وجود الخالق وجودها. / ٥/٢٦٩

وكذلك الآيات الدالات على نبوة النبيّ، وكذلك كثير من الأخبار والأقيسة الدالة على بعض الأحكام: يلزم من ثبوتها ثبوت الحكم، ولا يلزم من عدمها عدمه، إذ قد يكون الحكم معلوماً بدليل آخر، اللهم إلاَّ أن يكون الدليل لازماً للمدلول عليه، فيلزم من عدم اللازم عدم الملزوم، وإذا كان لازماً له أمكن أن يكون مدلولاً له، إذ المتلازمان يمكن أن يُستدلَّ بكلّ منهما على الآخر، مثل الحكم الشرعي الذي لا يثبت إلاَّ بدليل شرعي، فإنه يلزم من عدم دليله عدمه.

وكذلك ما تتوفر الهمم والدواعي على نقله، إذا لم يُنقل لزم من عدم نقله عدمه، ونقله دليل عليه، وإذا كان من المعقول ما هو دليل على صحة الشرع، لزم من ثبوت ذلك المعقول ثبوت الشرع، ولم يلزم من ثبوت الشرع ثبوته في نفس الأمر.

لكن نحن إذا لم يكن لنا طريق إلى العلم بصحة الشرع إلاَّ ذلك العقل، لزم من علمنا بالشرع علمنا بدليله العقلي الدال عليه، ولزم من علمنا بذلك الدليل العقلي علمنا به، فإن العلم بالدليل يستلزم العلم بالمدلول عليه.

وهذا هو معنى كون النظر يفيد العلم. وهذا التلازم فيه قولان: قيل: إنَّه بطريق العادة التي يمكن خرقها. وقيل: بطريق اللزوم الذاتي الذي لا يمكن انفصاله، كاستلزام العلم للحياة، والصفة لموصوفٍ ما، وكاستلزام جنس العَرَض لجنس الجوهر، لامتناع ثبوت صفةٍ وعَرَض، بدون موصوفٍ وجوهر.

والمقصود هنا أنَّه إذا كان صحة الشرع لا تُعلم إلاَّ بدليل عقلي، فإنه/ يلزم من علمنا بصحة الشرع، علمنا بالدليل العقلي الدال عليه، ويلزم من علمنا بذلك الدليل العقلي، علمنا بصحة الشرع. ٥/ ٢٧٠

وهكذا الأمر في كلِّ ما لا يُعلم إلاَّ بالدليل، ويلزم أيضاً من ثبوت ذلك الدليل المعقول في نفس الأمر ثبوت الشرع، ولا يلزم من ثبوت الشرع ثبوت ذلك الدليل.

وإذا كان العلم بصحة الشرع لازماً للعلم بالمعقول الدال عليه، وملزوماً له، ولازما لثبوت ذلك المعقول في نفس الأمر، كما أنَّ ثبوت ذلك المعقول في نفس الأمر، مستلزم لثبوت الشرع في نفس الأمر، فمن الممتنع تناقض اللازم والملزوم، فضلاً عن تعارض المتلازمين. فإنَّ المتعارضين هما المتنافيان اللذان يلزم من ثبوت أحدهما انتفاء الآخر، كالضدين والنقيضين.

والمتلازمان يلزم من ثبوت كل منهما ثبوت الآخر، ومن انتفائه انتفاؤه، فكيف يمكن أن يكون المتلازمان متعارضين متنافيين، متناقضين أو متضادين؟

ولفظ التنافي والتضاد والتناقض والتعارض ألفاظ «متقاربة» في أصل اللغة، وإن كانت تختلف فيها الاصطلاحات، فكلُّ مضاد فهو مستلزم للتناقض اللغوي.

٥/ ٢٧١ ولهذا يسمي أهل اللغة أحد الضدين نقيض الآخر، وكل تعارض فهو/ مستلزم للتناقض اللغوي، لأنَّ أحد الضدّين ينقض الآخر، أي يلزم من ثبوته عدم الآخر، كما يلزم من ثبوت السواد انتفاء البياض.

والنقيضان، في اصطلاح كثير من أهل النظر، هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان، والضدان لا يجتمعان لكن قد يرتفعان.

وفي اصطلاح آخرين منهم هما: النفي والإثبات فقط، كقولك: إما أنْ يكون، وإما أن لا يكون.

ولهذا يقولون: التناقض اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب، على وجه يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى، فالتناقض في عرف أولئك أعمُّ منه في عرف هؤلاء، فانَّ ما لا يجتمعان ولا يرتفعان قد يكونان ثبوتيين، وقد يكونان عدميين، وقد يكونان ثبوتاً

وانتفاءً، ولو كان أحدهما وجوداً والآخر عدماً، فقد يعبَّر عنهما بصيغة الإثبات التي لا تدل بنفسها على التناقض الخاص، كما إذا قيل للموجود: إما أنْ يكون قائماً بنفسه، وإما أنْ يكون قائماً بغيره، وإما أن يكون واجباً بنفسه، وإما أن يكون ممكناً بنفسه، وإما أن يكون قديماً، وإما أن يكون محدَثاً، ونحو ذلك.

فمن المعلوم أنّ تقسيم الموجود إلى قائم بنفسه وغيره، وواجب وممكن، وقديم ومحدَث، تقسيمٌ حاصر كتقسيم المعلوم إلى الثابت والمنفي.

وهذان القسمان لا يجتمعان ولا يرتفعان كما أنَّ الوجود والعدم لا يجتمعان ولا يرتفعان. / ٥/ ٢٧٢

وأما أهل اللغة فالنقيضان عندهم أعم من هذا كله كالمتنافيَيْن، فكل ما نفى أحدهما الآخر فقد نقضه وأزاله وأبطله، فيسمّونه نقيضه.

وللمتفلسفة المشَّائين اصطلاح آخر في المتقابلَيْن بالسلب والإيجاب، يسمونه تقابل العدم والملكة، وهو نفي الشيء عمَّا من شأنه أن يكون قابلاً له، كنفي السمع والبصر والكلام عن الحيوان، فإنه يُسمّى عمًى وصمماً وبَكَماً، لأن الحيوان يقبل هذا وهذا، بخلاف نفى ذلك عن الجماد كالجدار، فإنَّه لا يسمى في اصطلاحهم عمًى ولا صمماً ولا بكماً، لأنَّ الجدار لا يقبل ذلك.

ثمَّ إنهم تذرعوا بذلك إلى سلب النقيضين عن الخالق تعالى، فاحتج السلف والأئمة وأهل الإثبات بأنَّ الخالق سبحانه لو لم يُوصف بالسمع والبصر والكلام، ونحو ذلك من صفات الكمال، لوجب أن يُوصف بما يقابل ذلك من الصمم والعمى والبكم ونحو ذلك من صفات النقص.

فقال لهم هؤلاء: العمى والبصر، والبكم والكلام متقابلان تقابل العدم والمَلَكة، وهو سلب الشيء عمّا من شأنه أن يكون قابلاً له كالحيوان، فأما ما لا يقبل ذلك كالجماد، فلا يوصف بعمى ولا بصر، ولا كلام ولا بكم، ولا سمع ولا صمم، ولا حياة ولا موت.

٥/ ٢٧٣ والجواب عن هذا من وجوه: /

أحدها: أن يُقال: هذا اصطلاح لكم، وإلاَّ فما ليس بحي يسمى ميّتا، كما قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ۝٢٠ أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ﴾ [النحل:٢٠-٢١] وقال تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلْأَرْضُ ٱلْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَٰهَا﴾ [يس:٣٣] وقال: ﴿ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [الحديد:١٧].

والثاني: أن ما لا يقبل صفات الكمال أنقص مما يقبلها ولم يتصف بها، فانَّ الجماد أنقص من الحيوان الأعمى الأصم الأبكم، فإذا كان اتصافه بصفات النقص، مع إمكان اتصافه بصفات الكمال، نقصاً وعيباً يجب تنزيهه عنه، فعدم قبوله لصفات الكمال أعظم نقصاً وعيباً.

ولهذا كان منتهى أمر هؤلاء تشبيهه بالجمادات، ثمَّ بالمعدومات، ثم بالممتنعات.

الثالث: أنَّ النفس عدم الحياة والعلم والقدرة نقص لكل ما عدم عنه ذلك، سواء فُرض قابلاً أو غير قابل، بل ما لا يقبل ذلك أنقص مما يقبله، كما أنَّ نفس الحياة والعلم والقدرة صفات كمال. فنفس وجود هذه الصفات كمال، ونفس عدمها نقص، سواء سُمِّيَ موتاً وجهلاً وعجزاً أو لم يسم، وكذلك السمع والبصر والكلام كمال، وعدم ذلك نقص. وقد بسط الكلام على ذلك في مواضع بسطاً لا يليق بهذا الموضع./ ٥/ ٢٧٤

وإذا تبيّن أنَّ الدليل العقلي الذي به يُعلم صحة الشرع مستلزم للعلم بصحة الشرع، ومستلزم لثبوت الشرع في نفس الأمر، وعلمنا الشرع يستلزم العلم بالدليل العقلي الذي قيل: إنَّه أصل للشرع، وإنَّ العلم بصحة الشرع موقوف عليه، وليس ثبوت الشرع في نفسه مستلزماً لثبوت ذلك الدليل العقلي في نفس الأمر -عُلم أن ثبوت الشرع في نفس الأمر أقوى من ثبوت دليله العقلي في نفس الأمر، وأن ثبوت الشرع في علمنا أقوى من ثبوت دليله العقلي، إن قيل: إنَّه ممكن أن تُعلم صحته بغير ذلك الدليل، وإلا كان العلم بهذا والعلم بهذا متلازمَيْن.

وإذا كان كذلك، كان القدح في الشرع قدحاً في دليله العقلي الدال على صحته، بخلاف العكس، فكان القدح في الشرع قدحاً في هذا العقل، وليس القدح في هذا العقل مستلزماً للقدح في الشرع مطلقاً.

وأمَّا ما سوى المعقول الدالّ على صحة الشرع، فذلك لا يلزم من بطلانه بطلان الشرع، كما لا يلزم من صحته صحة الشرع.

فتبيّن أنه ليس في المعقولات ما يجب تقديمه على الشرع لكونه أصلا للشرع، لأن المقدَّم عليه إن لم يكن هو المعقول الدال عليه، فليس هو أصلاً له، فلا يجب تقديمه عليه بهذا الاعتبار، وان كان هو المعقول الدال عليه، امتنع أن يكون صحيحاً مع بطلان الشرع، لأن صحته مستلزمة لصحة الشرع، وإلا لم يكن دليلاً عليه.

وثبوت الملزوم بدون اللازم محال، فمن قدَّم العقل على الشرع، فقد/ قدح في العقل والشرع جميعاً، وهو حال الذين قالوا: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ۝١٠﴾ [الملك:١٠]. ٥/ ٢٧٥

وإذا قال القائل: ونحن إنما قدحنا في القدْر الذي خالف العقل من الشرع، لم نقدح في كل الشرع.

قيل: ومن قدَّم الشرع إنما قدح في ذلك القَدْر مما يُقال إنَّه عقل، لم يقدح في كلِّ عقل، ولا في العقل الذي هو أصل يُعلم به صحة الشرع. وإنما قلنا: «مما يُقال إنه عقل» لأنَّه ليس بمعقول صحيح، وإن سماه أصحابه معقولاً.

فإنَّ من خالف الرسل عليهم الصلاة والسلام، ليس معه لا عقل صريح ولا نقل صحيح، وإنما غايته أن يتمسك بشبهات عقلية أو نقلية، كما يتمسك المشركون والصابئون من الفلاسفة وغيرهم بشبهات عقلية فاسدة، وكما يتمسك أهل الكتاب المبدَّل المنسوخ بشبهات نقلية فاسدة.

قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَـٰتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِى ٱلظُّلُمَـٰتِ﴾ [الأنعام:٣٩]، وقال تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَـٰمِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٤٤﴾﴾ [الفرقان:٤٤].

ولهذا كان من قدَّم العقل على الشرع لزمه بطلان العقل والشرع، ومن قدَّم الشرع لم يلزمه بطلان الشرع، بل سَلِمَ له الشرع. / ٥/٢٧٦

ومعلوم أنَّ سلامة الشرع للإنسان، خيرٌ له من أن يَبْطُل عليه العقل والشرع جميعاً.

وذلك لأن القائل الذي قال: العقل أصلُ الشرع، به عُلمت صحته، فلو قدَّمنا عليه الشرع للزم القدح في أصل الشرع.

يُقال له: ليس المراد بكونه أصلاً له: أنَّه أصل في ثبوته في نفس الأمر، بل هو أصل في علمنا به، لكونه دليلاً لنا على صحة الشرع.

ومعلوم أنَّ الدليل مستلزم لصحة المدلول عليه، فإذا قُدِّر بطلان المدلول عليه لزم بطلان الدليل، فإذا قُدِّر عند التعارض أنْ يكون العقل راجحاً والشرع مرجوحاً،

بحيث لا يكون خبره مطابقاً لمخبره، لزم أن يكون الشرع باطلاً، فيكون العقل الذي دلَّ عليه باطلاً، لأنَّ الدليل مستلزم للمدلول عليه، فإذا انتفى المدلول اللازم وجب انتفاء الدليل الملزوم قطعا.

ولهذا يمتنع أن يقوم دليل صحيح على باطل، بل حيث كان المدلول باطلاً لم يكن الدليل عليه إلاَّ باطلا.

أما إذا قُدِّم الشرع، كان المقدِّم له قد ظَفِر بالشرع، ولو قُدِّر مع ذلك بطلان الدليل العقلي، لكان غايته أن يكون الإنسان قد صدَّق بالشرع بلا دليل عقلي، وهذا مما ينتفع به الإنسان، بخلاف من لم يبق عنده لا عقل ولا شرع، فإنَّ هذا قد خسر الدنيا والآخرة. فكيف والشرع يمتنع أن يتناقض العقل المستلزم لصحته؟! وإنما يناقض شيئاً آخر ليس هو دليل صحته، بل ولا يكون صحيحاً في نفس الأمر. / ٥/٢٧٧

وأيضا فلو قُدِّر أنَّه ناقض دليلاً خاصاً عقلياً يدل على صحته، فالأدلة العقلية الدالة على صحة الشرع متنوعة متعددة، فلا يلزم من بطلان واحدٍ منها بطلان غيره، بخلاف الشرع المدلول عليه، فإنه إذا قُدِّر بطلانه لزم بطلان جميع ما يدلُّ عليه من المعقولات.

وأيضاً فإنَّ هؤلاء المعارضين للشرع بالعقل، هم يدَّعون في معقولات معيّنة أنهم عرفوا بها الشرع، كدعوى الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم أنَّ الشرع إنما تُعلم صحته بالدليل الدال على حدوث الأجسام، المبني على أنَّ الأجسام مستلزمة للأعراض، والأعراض حادثة لامتناع حوادث لا أوَّل لها.

وهذا الدليل يُعلم بالاضطرار من دين الإسلام أنَّ العلم بصدق الرسول ليس موقوفاً عليه، لأن الذين آمنوا بالله ورسوله، وشهد لهم القرآن بالإيمان، من السابقين الأوَّلين، من المهاجرين والأنصار والتابعين لهم بإحسان، لم يستدلوا على صدق الرسول بهذا الدليل.

وحينئذ فلو قُدِّر أنَّ هذا الدليل صحيحٌ، لم يلزم من عدم الاستدلال به بطلان الإيمان بالرسول، بل يمكن الاستدلال على صدق الرسول بالأدلة الأخرى، كالأدلة التي استدلَّ بها السلف وجماهير الأمة.

وحينئذ فإذا قُدِّر أنَّ هذا المعقول المعيَّن مناقض لخبر الرسول، لم يلزم من تقديم خبر الرسول عليه، القدح في أصل السمع الذي لا يُعلم إلاَّ به، فكيف إذا كان هذا الدليل باطلا؟! / ٥/٢٧٨

فإنه حينئذ لا يجوز أن يُعتمد عليه في إثبات شيء ولا نفيه، فثبت أنه على كل تقدير لا يجب تقديمه على الشرع.

ومن زعم من أهل الكلام أنَّه لا طريق إلى معرفة الصانع وصدق رسوله إلاَّ هذا، فإنه من أجهل الناس شرعاً وعقلاً.

وأما الشرع، فقد عُلم أنَّ السابقين الأوَّلين لم يستدلوا به.

وأما العقل، فإنَّ قول القائل: إنَّه لا دليل إلاَّ هذا، قضية كلية سالبة، وشهادة على النفي العام، وأنَّه ليس لأحدٍ من بني آدم علمٌ يُعلم به صدق الرسول إلاَّ هذا، وهذا مما لم يقيموا عليه دليلاً، بل لا يمكن أحدٌ العلم بهذا النفي لو كان حقاً، فكيف إذا كان باطلا؟!

وكذلك جميع ما يعارضون به الشرع من العقليات، فإنَّها لا تخلو من أمرين: إن كانت صحيحة فلم تصح الدلالة في ذلك المسلك العقلي[1]، ولا يلزم من بطلانه بطلان

---

(١) إن كانت صحيحة فلم الدلالة في ذلك المسلك العقلي: كذا في (ر) وزدت كلمة (تصح). وليست العبارة في (هـ)، ويبدو أن العبارة محرَّفة، والمعنى: إن كانت صحيحة فإن الخطأ يكون في بطلان الاستدلال بهذا الدليل العقلي.. إلخ (رشاد).

دليل الشرع، إذا كان للشرع أدلة عقلية تدلُّ عليه غير ذلك المعيَّن العقلي، وإن كانت باطلة فهي من العقليات الباطلة، وليست أصلاً للشرع، فيجب أن يُعرف معنى كون العقل أصلاً للشرع: أنَّ المراد به أنَّه دليل.

ونحن قد بيَّنا أنَّ كل ما عارض الشرع من العقليات فليس هو دليلاً صحيحا، فضلاً عن أن يكون هو الدليل على صحة الشرع، ولكن قبل أن نبيِّن ذلك نقول: معلوم أنَّه لا ينحصر الدالّ على صحة الشرع/ في دليل عقلي خاص، بل غيره من الأدلة العقلية ٥/ ٢٧٩ يدل على الشرع، وحينئذ فلا يلزم من بطلان ذلك الدليل العقلي بطلان أصل الشرع، فكيف إذا كان ذلك الدليل باطلا؟!

فإن قيل: نحن إذا قدَّمنا العقل لم يبطل الشرع، بل نفوِّضه أو نتأوله.

قيل: إن لم يكن الشرع دالاً على نقيض ما سميتموه معقولاً، فليس هو محل النزاع، وإن كان الشرع دالاً فتفويضه تعطيل لدلالة الشرع، وذلك إبطال له، وإذا دلَّ الشرع على شيء، فالإعراض عن دلالته كالإعراض عن دلالة العقل.

فلو قال القائل: أنا قد علمت مراد الشارع، وأمَّا المعقول فأفوِّضه، لأنِّي لم أفهم صحته ولا بطلانه، فما أنا جازم بمخالفته لما دل عليه الشرع، وقد رأيت المدَّعين للمعقولات مختلفين، فما أنا واثق بهذا المعقول المناقض للشرع -كان هذا أقرب من قول من يقول: إنَّ الله ورسوله لم يبيِّن الحق، بل تكلَّم بباطل يدلُّ على الكفر، ولم يبيِّن مراده، **فإنَّ المقدِّم** للمعقول عند التعارض لا بدَّ أن يقول: إن الشرع يدلُّ على خلاف العقل: إمَّا نصاً، وإمَّا ظاهراً.

وإلاَّ فإذا لم يكن له دلالة بحال تخالف العقل امتنعت المعارضة، وحينئذ فحقيقة ٥/ ٢٨٠ قوله: إن الله -ورسوله- أظهر ما هو باطل وضلال/ وكفر ومحال، ولم يبيِّن الحق ولا هدى الخلق، وإنما الخلق عرفوا الحق بعقولهم.

والمقدِّم للشرع يقول: إنَّ الله -ورسوله- بيَّن المراد، وهدى العباد، وأظهر سبيل الرشاد، ولكن هؤلاء المخالفون له ضلُّوا وأضلُّوا، وهم الذين قال الله فيهم: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُواْ فِى ٱلْكِتَـٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ۝١٧٦﴾ [البقرة:١٧٦]، فأنا أطعن فيما خالفوا به الرسول، ونبذوا به كتاب الله وراء ظهورهم، وخالفوا به الكتاب والسنة والإجماع، لا أطعن في العقليات الصحيحة الصريحة، الدالة على أنَّ الرسول صادق بلَّغ البلاغ المبين، فإنَّ هذه المعقولات يمتنع معها أن يكون الرسول هو الرسول الذي وصفوه.

فهذا القائل قد صدَّق بالمعقول الصريح والمنقول الصحيح، وصدَّق بموجب الأدلة العقلية والنقلية.

وأمَّا ذاك القائل فإنَّه لم يتقبل بموجب الدليل العقلي الدال على صدق الرسول وتبليغه وبيانه وهداه للخلق، ولا قام بموجب الدليل الشرعي الذي دلَّ عليه ما دلَّ عليه نصاً أو ظاهراً، بل طعن في دلالة الشرع، وفي دلالة العقل الذي يدلّ على صحة الشرع.

فتبيَّن أنَّ ذلك المقدَّم للشرع هو المتَّبع للشرع وللعقل الصحيح، دون هذا الذي ليس معه لا سمع ولا عقل.

ومما يوضِّح هذا: أن ما به عُرف صدق الرسول ﷺ فيما يُبلِّغه عن الله تعالى، وأنَّه لا ٥/ ٢٨١ يكون فيه كذبٌ ولا خطأٌ يدل على/ ثبوت ذلك كله، لا يميِّز بين خبر وخبر، بل الدليل الدال على صدقه يقتضي ثبوت جميع ما أخبر به. وإذا كان ذلك الدليل عقلياً، فهذا الدليل العقلي يمنع ثبوت بعض أخباره دون بعض، فمن أقرَّ ببعض ما أخبر به الرسول

دون بعض، فقد أبطل الدليل العقلي الدالّ على صدق الرسول وقد[1] أبطل الشرع، فلم يبق معه لا عقل ولا شرع.

وهذا حال من آمن ببعض الكتاب دون بعض. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقّٗاۚ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا ﴿١٥١﴾﴾ [النساء:١٥٠-١٥١].

ولا ريب أنَّ من[2] قدَّم على كلام الله ورسوله ما يعارضه من معقول أو غيره، وترك ما يلزمه من الإيمان به، كما آمن بما يناقضه، فقد آمن ببعضٍ وكفر ببعض.

وهذا حقيقة حال أهل البدع، كما في كتاب «الرد على الزنادقة والجهميّة» لأحمد بن حنبل وغيره مِنْ وصفهم بأنهم: «مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، متفقون على مخالفة الكتاب»[3].

وقوله: «مختلفون في الكتاب» يتضمن الاختلاف المذموم/ المذكور في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِي ٱلۡكِتَٰبِ لَفِي شِقَاقِۭ بَعِيدٖ ﴿١٧٦﴾﴾ [البقرة:١٧٦]. ٥/ ٢٨٢

وأمَّا الاختلاف المذكور في قوله تعالى: ﴿۞تِلۡكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلۡنَا بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۘ مِّنۡهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُۖ وَرَفَعَ بَعۡضَهُمۡ دَرَجَٰتٖۚ وَءَاتَيۡنَا عِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدۡنَٰهُ بِرُوحِ ٱلۡقُدُسِۗ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقۡتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعۡدِهِم مِّنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخۡتَلَفُواْ فَمِنۡهُم مَّنۡ ءَامَنَ

---

(١) عبارة: «الرسول وقد» مكانها بياض في (ر) وليست في (هـ)، ولعل إثباتها يوافق سياق الجملة، ويتم به الكلام (رشاد).

(٢) من: ساقطة من الأصل (ر) وليست في (هـ)، وزدتها ليستقيم الكلام (رشاد).

(٣) الرد على الزنادقة والجهمية (ص٦) ونقل قول الإمام أحمد الحافظ ابن كثير في التفسير (٤/ ٤٢٣).

وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴿٢٥٣﴾﴾ [البقرة:٢٥٣]، فهذا الاختلاف يُحمد فيه المؤمنون، ويُذم فيه الكافرون.

وأمَّا الاختلاف في الكتاب الذي يُذمُّ فيه المختلفون كلهم، فمثل أن يؤمن هؤلاء ببعض دون بعض، وهؤلاء ببعض دون بعض، كاختلاف اليهود والنصارى، وكاختلاف الثنتين وسبعين فرقة.

وهذا هو الاختلاف المذكور في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ [هود:١١٨-١١٩]، وفي قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ أَخَذْنَا مِيثَٰقَهُمْ فَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَاوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ﴾ [المائدة:١٤] فأغرى بينهم العداوة والبغض، بسبب ما تركوه من الإيمان بما أنزل عليهم. / ٥/٢٨٣

وهذا هو الوصف الثاني فيما تقدَّم من قول أحمد: «مخالفون للكتاب» فإن كلاًّ منهم يخالف الكتاب.

وأمَّا قوله بأنهم: «متفقون على مخالفة الكتاب» فهذا إشارة إلى تقديم غير الكتاب على الكتاب، كتقديم معقولهم وأذواقهم وآرائهم ونحو ذلك على الكتاب، فإنَّ هذا اتفاق منهم على مخالفة الكتاب.

ومتى تركوا الاعتصام بالكتاب والسنة فلا بدَّ أن يختلفوا، فإنَّ الناس لا يفصل بينهم إلاَّ كتاب منزَّلٌ من السماء، كما قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّۦنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾﴾ [البقرة:٢١٣].

وكما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [النساء:٥٩]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ ۚ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ﴾ [آل عمران:١٠٢-١٠٣]. / ٥/ ٢٨٤

ومن العجائب أنك تجد أكثر الغلاة في عصمة الرسول ﷺ أبعد الطوائف عن تصديق خبره وطاعة أمره، وذلك مثل الرافضة والجهمية ونحوهم، ممن يغلون في عصمتهم، وهم مع ذلك يردّون أخباره، وقد اجتمع كل من آمن بالرسول على أنه معصوم فيما يبلّغه عن الله، فلا يستقر في خبره خطأ، كما لا يكون فيه كذب، فإن وجود هذا وهذا في خبره يناقض مقصود الرسالة، ويناقض الدليل الدالّ على أنه رسول الله.

وأما ما لا يتعلق بالتبليغ عن الله من أفعاله، فللناس في العصمة منه نزاع وتفصيل، ليس هذا موضعه، ومتنازعون في أن العصمة من ذلك: هل تُعلم بالعقل أو بالسمع؟ بخلاف العصمة في التبليغ، فإنَّه متفق عليه، معلوم بالسمع والعقل، ومقصود التبليغ تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر، فمن كان من أصله أنَّ الدلالة السمعية لا تفيد اليقين، أو أنه يقدِّم رأيه وذوقه على خبر الرسول، لم ينتفع بإثبات عصمته المتفق عليها، فضلاً عن موارد النزاع من العصمة، بل هم معظِّمون للرسول في غير مقصود الرسالة، وأمَّا مقصود الرسالة فلم يأخذوه عنه، وصاروا في ذلك كالنصارى مع المسيح عليه السلام الذي أُرسل إليهم، فلم يتلقوا عنه الدين الذي بُعث به، بل غلوا فيه غلواً صاروا مشركين به لا مؤمنين به.

وكذلك الغالية في الأنبياء وأهل البيت والمشايخ، تجدهم مشركين بهم، لا متبعين لهم في خبرهم وأمرهم، فخرجوا عن حقيقة شهادة أن لا إله إلاَّ الله وأنَّ محمداً رسول الله./ ٥/ ٢٨٥

وهؤلاء يعزلون الأنبياء والرسل في أنفسهم عن الولاية التي ولاَّهم الله إياها باتفاق المسلمين، ويعتقدون أنَّه ولاَّهم ولايةً لو كانت حقاً لم ينفعهم ذلك، فكيف إذا كانوا كاذبين مشركين؟

ولهذا تجد فيهم من تحريف نصوص الأنبياء التي أُخبروا بها عن الله وملائكته وكتبه ورسله ما يناقض مقصود أخبارهم.

الوجه الثلاثون

أن هذا الذي ذكرناه يفيد أنَّ الشرع لا يمكن أن يخالفه العقل الدالّ على صحته، بل هما متلازمان في الصحة، وهذا القَدْر لا يمكن مؤمن بالله ورسوله أن ينازع فيه، بل لا ينازع مؤمن بالله ورسوله أن العقل لا يناقض في نفس الأمر، لكن الذي تقوله الجهمية والقدرية وغيرهم من أهل البدع أن تصديق الرسول ﷺ مبني على الأدلة النافية للصفات والقدر، كما يقولونه من أنَّ صدق الرسول موقوف على قيام المعجزة الدالة على صدقه، وقيام المعجزة موقوف على أن الله لا يؤيِّد الكذاب بالمعجزة، وذلك موقوف على أنَّ فعل الله قبيح، والله لا يفعل القبيح، وتنزيهه عن فعل القبيح موقوف على أنه غنيٌّ عنه عالم بقبحه، والغنيّ عن القبيح العالم بقبحه لا يفعله،/ وغناه عنه موقوف على أنه ليس بجسم، وكونه ليس بجسم موقوف على نفي صفاته وأفعاله، لأن الموصوف بالصفات والأفعال جسم، ونفي ذلك موقوف على ما دلَّ على حدوث الجسم، فلو بطل الدالّ على حدوث الجسم بطل ما دلّ على صدق الرسول. ٥/ ٢٨٦

وأيضاً فالدال على حدوث الجسم هو الدال على حدوث العالم وإثبات الصانع تعالى، فإذا بطل ذلك بطل الدليل الدال على إثبات الصانع، فصار العلم بإثبات الصانع وتصديق الرسول موقوفاً على نفي الصفات والأفعال، فإذا جاء في الشرع ما يدلُّ على إثبات الصفات والأفعال، لم يمكن القول بموجبه، لأنَّ ذلك ينافي دليل الصدق، بل يُعلم من حيث الجملة أنَّ الرسول لم يُرد به إثبات الصفات والأفعال، إمَّا لكذب الناقل عنه أو لعدم دلالة اللفظ على الإثبات، أو لعدم قصده الإثبات.

ثم إما أن نقَدِّر احتمالاتٍ يمكن حمل اللفظ عليها وإن لم يعيّن المراد، وإما أن نُعرض عن هذا ونقول: لا نعلم المراد.

فهذا أصل قولهم، ومن وافقهم في نفي بعض الصفات أو الأفعال قال بما يناسب مطلوبه من هذا الكلام، فحقيقة قولهم إنَّه لا يمكن التصديق بكل ما في الشرع، بل لا يمكن تصديق البعض إلا بعدم تصديق البعض الآخر.

وحينئذ فدليلهم العقلي ليس دالاًّ على صدق الرسول إلاَّ على هذا الوجه، فلا يمكنهم قبول ما يناقضه من نصوص الكتاب والسنة. / ٥/ ٢٨٧

وحينئذ فيُقال لهم: لا نسلم أنَّ مثل هذا هو الأصل الذي به عُلم صدق الرسول ﷺ، بل هذا معارضة لقول الرسول بما لا يدلُّ على صدقه، فبطل قول من يقول: إنّا إذا قدَّمنا الشرع كان ذلك طعناً في أصله.

وهذه المقدمات التي ذكروها عامتها ممنوعة ويتبيّن فسادها بما هو مبسوط في مواضع أخر.

وإذا قال أحدهم: نحن لا نعلم صدق الرسول إلاَّ بهذا، أو لا نعلم دليلاً يدل على صدق الرسول إلاَّ هذا.

قيل: لا نسلِّم صحة هذا النفي، وعدم العلم ليس علماً بالمعدوم، وأنتم مكذِّبون لبعض ما جاء به الشرع، وتدَّعون أنَّه لا دليل على صدق الرسول سوى طريقكم، فقد جمعتم بين تكذيبٍ ببعض الشرع، وبين نفيٍ لا دليل عليه، فخالفتم الشرع بغير حجّة عقلية أصلا.

وإذا قال أحدهم: فما الدليل على صدق الرسول غير هذا؟

قيل: في هذا المقام لا يجب بيانه، وإن كنا نبيّنه في موضع آخر، بل يكفينا ردُّ المنع، ونحن نعلم بالاضطرار أنَّ سلف الأمة وأئمتها كانوا مصدِّقين للرسول بدون هذا الطريق.

يوضِّح هذا أنَّ المعارضين الذين يقولون بتقديم العقل على الشرع، قد اعترف حذَّاقهم بما يبيّن أن الشرع ليس مبنياً على معقول يعارض شيئاً منه، وبيان ذلك في:/ ٥/٢٨٨

الوجه الواحد والثلاثون

وهو أن نقول: قد ذكر أبو عبد الله الرازي في أجل كتبه «نهاية العقول» ما ذكره غيره من أهل الكلام، **فقال الرازي**[(١)]: «**المطالب على ثلاثة أقسام**[(٢)]**: منها ما يستحيل العلم بها**[(٣)] **بواسطة السمع، ومنها ما يستحيل العلم بها إلاَّ من السمع**[(٤)]**، ومنها ما**

(١) في كتابه نهاية العقول في دراية الأصول. وسنقابل الكلام التالي على نسختين خطيتين منه بدار الكتب المصرية: الأولى رقم (٧٤٨) توحيد (ص١٣- ظ١٣)، والثانية رقم (٥٦٥) طلعت علم الكلام (ص١٣- ظ١٣).

(٢) نهاية العقول: المطالب على أقسام ثلاثة.

(٣) نهاية العقول: ما يستحيل حصول العلم بها.

(٤) نهاية العقول نسخة رقم (٧٤٨) توحيد: ومنها ما يستحيل حصول العلم بها إلا من جهة السمع. والعبارة كلها ساقطة من نسخة طلعت.

يصحُّ حصول العلم بها من السمع تارة ومن العقل أخرى[1]. أمَّا القسم الأول: فكل ما يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بصحته استحال تصحيحه بالسمع، مثل[2] العلم بوجود الصانع، وكونه[3] مختاراً وعالماً بكلِّ المعلومات وصدق الرسول[4]./

٥/ ٢٨٩

أما العلم بحدوث العالم[5] فذلك ما لا يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بصحته[6]، لأنه يمكننا أن نثبت الصانع المختار بواسطة حدوث الأعراض، أو

---

(١) نهاية العقول رقم (٧٤٨) توحيد: ومنها ما يصح أن يعلم من السمع تارة ومن العقل أخرى. وفي النسخة الأخرى طلعت: العبارة ناقصة ومحرفة هكذا: ومنها ما يستحيل حصول العقل آخر.

(٢) نهاية العقول: وذلك مثل.

(٣) نهاية العقول طلعت: وكون، وهو تحريف.

(٤) نهاية العقول: بكل المعلومات ومرسلاً للرسل وصدق قول الرسول وبعد كلمة «الرسول» توجد إشارة إلى هامش نسخة (هـ) من كتابنا (ص٥٨٣) حيث كتب ما يلي: «قال وأما القسم الثاني، وهو ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر إذا لم يجده الإنسان من نفسه، ولا يدركه بشيء من حواسه. فإن حصول غراب على قولة جبل قاف إذا كان جائز الوجود والعدم مطلقاً، وليس هناك ما يقتضي (الكلمة غير واضحة) وجوب أحد طرفيه أصلاً، وهو غائب عن النفس والحس، استحال العلم بوجوده إلاّ من قول الصادق. وأما القسام الثالث وهو معرفة وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات التي لا يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بوجوبها وإمكانها واستحالتها كمسألة الرؤية والصفات والوحدانية وغيرها». وسيرد هذا النص وهو من كلام الرازي في نهاية العقول بعد صفحات (ص٣٢٩).

(٥) نهاية العقول: وأما حدوث العالم.

(٦) نهاية العقول: على العلم به.

بواسطة[١] إمكان الأعراض، على ما سيأتي تفصيل القول فيه، ثمَّ نثبت كونه عالما بكلّ المعلومات، ومرسلاً للرسل، ثمَّ نثبت بأخبار الرسول حدوث العالم[٢]».

قال[٣]: «وبهذا يتبيّن[٤] خطأ قول من زعم أنَّ أول الواجبات القصد[٥] إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم».

قلت: هذا القول الذي خطَّأه الرازي هو الذي ذكره أبو المعالي في أول «الإرشاد» كما ذكره طوائف من أهل الكلام: المعتزلة وغيرهم، وهو قول من وافقه على هذا من المنتسبين إلى الأشعري، وقالوا: إنَّ العلم بحدوث العالم لا يمكن إلاَّ بالعلم بحدوث الأجسام، ولا يمكن ذلك إلاَّ بحدوث الأعراض، وليس هذا قول الأشعري وأئمة أصحابه، فإن/ إثبات الصانع عندهم لا يتوقّف على هذه الطريق، بل قد صرّح ٥/ ٢٩٠ الأشعري في «رسالته إلى أهل الثغر» هو وغيره، بأن هذا الطريق ليس هو طريق الأنبياء وأتباع الأنبياء، بل هي محرَّمة في دينهم، ولكن الأشعري لا يبطل هذه الطريق، بل يقول: هي مذمومة في الشرع، وإن كانت صحيحة في العقل، وسلك هو طريقة مختصر من هذا، وهو إثبات حدوث الإنسان بأنَّه مستلزم للحوادث، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، ووافقهم على أنَّ المعلوم حدوثه هو الأعراض: كالاجتماع والافتراق، وأن ما يُخلق من الحيوان والنبات والمعادن إنما تحدث أعراضه لا جواهره.

---

(١) نهاية العقول نسخة رقم (٧٤٨) توحيد: وبواسطة.

(٢) نهاية العقول: حدوث ذات العالم.

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة في النسختين.

(٤) نهاية العقول: تبين.

(٥) نهاية العقول: هو القصد.

وكذلك الخطَّابي وطائفة معه، ممن يذمّ هذه الطريقة الكلامية التي ذمَّها الأشعري، يوافقون على صحتها مع ذمهم لها.

وأمَّا جمهور الأئمة والعقلاء، فهي عندهم باطلة، وهذا ممّا يَعْلم معناه كلُّ من له نظر واستدلال، إذا تأمل حال سلف الأمة وأئمتها وجمهورها، فإنهم كلهم مؤمنون بالله ورسوله، ولم يكونوا يبنون الإيمان على إثبات حدوث الأجسام، بل كل من له أدنى علم بأحوال الرسول والصحابة، يعلم أنهم لم يجعلوا العلم بتصديقه مبنياً على القول بحدوث الأجسام، بل ليس في الكتاب ولا السنة، ولا قول أحد من السلف والأئمة، ذكر القول بحدوث الأجسام ولا إمكانها، فضلاً عن أنْ يكون فيها أنَّ الإيمان بالله ورسوله لا يحصل إلاَّ بذلك، وقد بُسط الكلام على هذا في مواضع.

والمقصود هنا أنَّ القول بأنَّ أول الواجبات هو سلوك النظر في/ هذه الطريقة -هو ٥/ ٢٩١ في الأصل قول الجهمية والمعتزلة، وإن وافقهم عليه طائفة غيرهم. وهذه طريقة المعتزلة: كأبي علي، وأبي هاشم، وأبي الحسين البصري، وأمثالهم.

وهم متنازعون في أنَّ أول الواجبات النظر المفضي إلى العلم بحدوث العالم، أو القصد إلى النظر، أو الشك السابق على القصد، على ثلاثة أقوال لهم معروفة.

وقد اعترف الجمهور الذين خالفوا هؤلاء بأنَّ إثبات الصانع لا يتوقف على هذه الطريق، بل ولا حدوث العالم.

وقد ذكر الرازي أنَّ الطرق التي بها يثبت العلم بالصانع خمس طرق: الأول: الاستدلال بحدوث الذوات[1]، كالاستدلال بحدوث الأجسام، المبني على حدوث

---

(١) ذكر الرازي في كتابه نهاية العقول: نسخة رقم (٧٤٨) توحيد (ظ٨٥) نسخة رقم (٥٦٥) طلعت علم الكلام (ص٨٦): الأصل الرابع: في إثبات العلم بالصانع تعالى وفيه ثلاث مسائل: المسألة الأولى: في إثبات المؤثر الموجود وفيه خمسة مسالك: الأولى: الاستدلال بحدوث الذوات.. الخ.

الأعراض، كالحركة والسكون وامتناع ما لا نهاية له. وهذا طريق أكثر المعتزلة، ومن وافقهم من الأشعرية، كأبي المعالي وأمثاله[١].

الثاني: الاستدلال بإمكان الأجسام، وهذه عمدة الفلاسفة[٢]، وهو مبني على أنَّ الأجسام ممكنة لكونها مركّبة[٣]./ ٥/ ٢٩٢

قلت: وهذا مبني على توحيد ابن سينا ومن وافقه من الفلاسفة، المتضمِّن نفي الصفات.

وجماهير العقلاء من المسلمين واليهود والنصارى، والفلاسفة القدماء والمتأخرين، يقدحون في موجب هذا الدليل. وليس هو طريقة أرسطو وقدماء الفلاسفة، ولا طريقة ابن رشد وأمثاله من المتأخرين، بل هذا المسلك عند جمهور العالم من أعظم الأقوال فساداً في الشرع والعقل. وأمَّا المسلك الأول فهو أيضاً عند جمهور أهل الملل وجمهور الفلاسفة باطل مخالف للشرع والعقل.

والمسلك الثالث: الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع، سواء كانت الأجسام واجبة أو قديمة أو ممكنة وحادثه[٤]، وهو مبني على تماثل الأجسام، وهو باطل

---

(١) انظر تفصيل كلام الرازي في المسلك الأول نسخة (٧٤٨) توحيد: (ظ٨٥-ظ٩٣) نسخة طلعت: (ص٨٦-٩٤).

(٢) نهاية العقول: المسلك الثاني: الاستدلال بإمكان الأجسام على وجود الصانع وهو عمدة الفلاسفة.. الخ.

(٣) انظر تفصيل الكلام في المسلك الثاني في: نسخة (٧٤٨) (ظ٩٣)، نسخة طلعت (ص٩٤).

(٤) نهاية العقول: نسخة رقم (٧٤٨) توحيد (ظ٩٣-ص٩٤)، نسخة طلعت رقم (٥٦٥) علم الكلام (ص٩٤): المسلك الثالث: الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع سواء كانت الأجسام واجبة أو ممكنة، قديمة أو حادثة.

عند أكثر العقلاء، وهو مبني على مقدمتين: إحداهما: أنَّ اختصاص كل جسم بما له من الصفات لا يكون إلاَّ لسبب منفصل.

والثانية: أنَّ ذلك السبب لا يكون إلاّ مخصصا ليس بجسم[1].

قلت: وهاتان المقدمتان قد عُرف نزاع العقلاء فيهما، وما يرد عليهما من النقض والفساد، ومخالفة أكثر الناس لموجبهما. / ٥/ ٢٩٣

قال[2]: «المسلك الرابع: الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع، كصيرورة النطفة إنسانا، فهذا حادث، والعبد غير قادر عليه، فلا بدَّ له من فاعل آخر لافتقار المحدَث إلى المحدِث: إمَّا لأن ذلك معلوم بالضرورة، كما يقوله جمهور العقلاء، وإمَّا لإثبات ذلك بالإمكان، وإما لإثباته بالقياس على ما يحدثه العباد[3]».

قال[4]: «والفرق بين الاستدلال بإمكان الصفات وبين الاستدلال بحدوثها أنَّ الأول يقتضي أن لا يكون الفاعل جسماً، والثاني لا يقتضي ذلك».

---

(١) انظر تفصيل القول في هذا المسلك في نهاية العقول: نسخة (٧٤٨) (ظ٩٣-ص٩٤)، نسخة طلعت (ص٩٤-ظ٩٤).

(٢) في نهاية العقول نسخة (٧٤٨) (ص٩٤)، نسخة طلعت (ظ٩٤).

(٣) العبارات السابقة تلخيص لما في نهاية العقول لم ينقل فيها ابن تيمية كلام الرازي بنصه.

(٤) في نهاية العقول في الموضعين السابقين والكلام في العبارات التالية موافق تماماً لما في نهاية العقول.

قال[١]: «والطريق الخامسة[٢]: وهي عائدة إلى الأربعة: الاستدلال[٣] بما في العالم من الإحكام والإتقان على علم الفاعل، والذي يدلّ على علمه هو[٤] بالدلالة على[٥] ذاته أَوْلى».

قلت: طريقة الاستدلال بما يُشاهد حدوثه جاء بها القرآن، واتفق عليها السلف والأئمة، وقد اعترفوا بأنَّ هذه الطريق تُفضي إلى العلم/ بإثبات الفاعل، ولا تقتضي كون ٥/ ٢٩٤ الفاعل ليس بجسم، وكذلك طريقة العلم لا تقتضي ذلك، بخلاف الطرق الثلاثة المتقدمة.

وإذا تبيّن ذلك فيقول القائل: إذا علمنا إثبات الصانع بهذه الطريق التي اعترفتم بأنَّه يمكن العلم بإثبات الصانع وصدق رسله بها، وليس فيها ما يقتضي أنَّ الفاعل ليس بجسم، لم يكن في الأدلة الشرعية المثبتة لصفات الله تعالى وأفعاله ما يناقض هذه الطريق، لأنَّ غاية ما يقوله النفاة أنَّ إثبات الأفعال والصفات، أو بعض ذلك، يقتضي كون الموصوف الفاعل جسماً، وإثبات الصانع مبني على الدليل النافي لكونه جسماً، فلو قلنا بموجب النصوص تقديماً لها على الدليل العقلي النافي للجسم، لكنَّا قد قدَّمنا الشرع على أصله العقلي.

فإذا كان قد تبيّن أنَّ إثبات الشرع المبني على إثبات الصانع وصدق الرسول لا يتوقف على نفي الجِسم، عُلم بالضرورة أنَّ الشرع المثبت للصفات والأفعال لا ينافي

---

(١) في نهاية العقول في الموضعين السابقين.

(٢) نهاية العقول: وها هنا طريقة خامسة.

(٣) نهاية العقول: وهي عند التحقيق عائدة إلى الطرق الأربعة وهي الاستدلال.

(٤) نهاية العقول: والذي يدل على علم الفاعل فهو.

(٥) على: ساقطة من نسخة رقم (٧٤٨).

الدليل العقلي الذي به عُرف إثبات ذلك، فبطل قول مَن يدَّعي أنَّه قد يتعارض الدليل الشرعي المثبت لذلك وأصله العقلي النافي لذلك، وهذا بيِّن واضح ولله الحمد.

[اعتراض: إن عارضت الدليل العقلي الذي به يعرف صحة الشرع أدلة عقلية أخرى]

فإن قالوا: هب أن هذا الدليل العقلي الذي به يُعرف صحة الشرع لا يعارضه الدليل الشّرعي المثبت للصفات والأفعال، لكن غيره من الأدلة العقلية يُنافي ذلك -كان **الجواب عنه من وجوه**: / ٥/ ٢٩٥

[الجواب عنه من وجوه]

أحدها: أنَّ المقصود بيان أنَّ الشرع يمكن معرفة صدقه بدليل عقلي لا يعارض موجب الشرع، وأمَّا ما سوى ذلك من الأدلة فليس على الرجل أن يستدلَّ بها، والشيء إذا عُلمت صحته بدليل عقلي لم يجب أن تُعلم صحته بكل دليل، فقد تبيّن أنَّه يمكن الرجل أن يصدِّق بما أخبر به الشارع من أسماء الله وصفاته وأفعاله، كإثبات العلو لله، والصفات الخبرية، من غير أن يعارض ذلك ما يكون أصلاً للعلم بصحة السمع من الأدلة العقلية، فتكون المعارضة بتلك الطريق التي يُقال إنها عقلية معارضة بطرق لا يتوقف العلم بصحّة السمع عليها، فلا يلزم من تقديم الشرع عليها القدح في الأصل الذي به عُرفت صحة الشرع، وهذا هو المطلوب.

الوجه الثاني: أن يُقال: تلك الطرق لم تدل على صحة الشرع مطلقاً، وإنما دلت على صدق الشارع فيما يخبر عنه من غير الصفات والأفعال التي تنفيها تلك الطرق، وحينئذ فلا تكون دالةً على صدق الرسول مطلقا.

ومعلوم أنَّ دليل الإيمان لا بدَّ أن يدل على أن الرسول صادق في كل ما يخبر به مطلقاً من غير تقييدٍ بقيد، فمتى كان الدليل إنما دلّ على صدقه بشرط أن لا يعارضه موجب ذلك الدليل، صار مضمونه أنَّ الرسول مصدَّق فيما لا يخالفني فيه، وليس مصدَّقاً فيما يخالفني فيه.

ومعلوم أن هذا ليس إقراراً بصحة الرسالة، فإنَّ الرسول لا يجوز عليه أن يُخَالِف شيئا من الحق ولا يخبر بما تحيله العقول وتنفيه،/ لكن يخبر بما تعجز العقول عن معرفته فيخبر بمحارات العقول لا بمحالات العقول. ٥/٢٩٦

ولهذا قال الإمام أحمد في رسالته «في السنة» التي رواها عبدوس ابن مالك العطَّار[١]، قال[٢]: **ليس[٣] في السنّة قياس، ولا يضرب[٤] لها الأمثال، ولا تُدرك بالعقول[٥]**.[٦]

---

(١) أبو محمد عبدوس بن مالك العطار، من أئمة الحنابلة، كان صديقاً وتلميذاً للإمام أحمد بن حنبل، وممن روى عنه عبدالله بن أحمد بن حنبل. يقول الأستاذ فؤاد سزكين: «وتاريخ وفاته غير معروف، ومن المحتمل أنه توفي حوالي (٢٥٠/ ٨٦٤م) وأما رسالة في السنة التي رواها عن الإمام أحمد بن حنبل فقد أوردها ابن أبي يعلى في طبقات الحنابلة أو أورد قسماً منها على الأقل وذكر سزكين أنه توجد نسخة منها في المكتبة الظاهرية بدمشق» (رشاد).

(٢) في طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ولم ينص على عنوان الرسالة (١/ ٢٤١).

(٣) رسالة السنة: وليس.

(٤)رسالة السنة: ولا تضرب.

(٥) رسالة السنة: ولا تدرك بالعقول ولا الأهواء.

(٦) رواه اللالكائي في السنة (٣١٧) وذكره ابن مفلح في المقصد الأرشد (٢/ ٢٨١) وكذا ابن أبي يعلى في طبقاته (١/ ٢٤١).

هذا قوله وقول سائر أئمة المسلمين، فإنهم متفقون على أنَّ ما جاء به الرسول ﷺ، لا تدركه كلّ الناس بعقولهم، ولو أدركوه بعقولهم لاستغنوا عن الرسول، ولا يجوز أن يُعارض بالأمثال المضروبة له، فلا يجوز أن يعارضه الناس بعقولهم، ولا يدركونه بعقولهم، فمن قال للرسول: أنا أصدقك إذا لم تخالف عقلي، أو أنت صادق فيما لم تخالف فيه الدليل العقلي، فإن كان يجوِّز على الرسول أنْ يخالف دليلاً عقلياً صحيحاً لم يكن مؤمناً به وإن قدَّم على كلامه دليلاً عقلياً ليس/ بصحيح لم يكن مؤمنا به، فامتنع أن يصحَّ الإيمان بالرسول ﷺ مع هذا الشرط. ٥/ ٢٩٧

الوجه الثالث: أنَّ تلك الطرق إذا أمكن العلم بصدق الرسول بدونها، لم يكن العلم بالشرع محتاجاً إليها، وحينئذ فإذا عارضت الشرع كان المعارض له دليلاً أجنبيا، كما لو عارضه من كذَّبه واحتجَّ على أنَّه كاذب.

ولا ريب أنَّ هذا من باب المعارضة للرسول والقدح فيما جاء به، كمعارضة المكذِّبين للرسل، وحينئذ فيكون جوابه بما يُجاب به أمثاله من الكفَّار الملحدين الطاعنين فيما جاء به الرسول أو في بعضه، لا يكون جوابه ما يُجاب به المؤمنون بالرسول الذي يقرُّون أنَّه لا يقول على الله إلاَّ الحق.

الوجه الرابع: أنَّا لا نسلِّم صحة شيء من تلك الطرق، حتى تكون دليلاً يصلح أن يُعارض به شيء من الأدلة: لا العلمية ولا الظنيَّة ولا العقلية ولا غيرها، فضلاً عن أن يُعارض بها كلام المعصوم الذي لا يقول إلاَّ حقاًّ، وبيان فساد تلك الوجوه العقلية النافية للصفات والأفعال، أو بعض ذلك، مذكور بتفصيله في غير هذا الموضع.

الوجه الخامس: أن يُقال: لا ريب أنَّ النصوص دلت على إثبات الصفات والأفعال لله تعالى، ولم تتعرض للجسم بنفي ولا إثبات، والنفاة إنما ينفون ما ينفونه بناءً على أنَّ

الإثبات يستلزم كون الموصوف جسماً، والعقل ينفي أن يكون جسما، وأدلتهم على نفي الجسم إمَّا دليل الإمكان، وإما دليل الحدوث، فليس لهم ما يخرج عن هذا./ ٥/٢٩٨

وحينئذ فيُقال: إمَّا أن يُقال: وهذا إثبات ما أثبته الدليل الشرعي من الصفات والأفعال، موجب لكون الموصوف بذلك ممكناً وحادثاً، وأن استلزام ذلك للحدوث أو الإمكان معلومٌ بالأدلة العقلية كما يقوله النفاة وإما أن لا يُقال ذلك.

فإن لم يُقل ذاك، أو قيل: ليس في الأدلة العقلية ما يدلُّ على ذلك لم يكن معارضاً.

وإن قيل: بل ذلك يدلُّ في العقل على أنَّ الموصوف ممكن أو حادث، فحينئذ إما أن نفسد ذلك الدليل المعارض على وجه التفصيل، وإما أن يُقال: قد عُلم بالعقل صدق الرسول، وعُلم أنَّه أثبت هذه الصفات والأفعال، فالنافي لها لا يجوز أن يكون دليلاً صحيحا، لأنَّ تعارض الأدلة الصحيحة ممتنع، وحينئذ فكلّ من كان أعلم بدلالة الشرع على الإثبات وبضعف أدلة النفاة، كان أعلَم بهذا الكلام، فيكون العلم بفساد هذه المعارضات، تارةً بطريق إجمالي، وتارة بطريق تفصيلي، كما يُعلم فساد الحجج السوفسطائية، فإنَّ من علم الشيء علماً يقينياً علم قطعاً فساد ما يناقضه، وإن لم يعلم تفصيل فساد تلك الحجج، فمن علم صدق الرسول وأنَّه أخبر بأمر، علم قطعاً أنه لا يقوم دليل قطعي على نفيه.

الوجه السادس: أن هؤلاء الذين يرون تقديم عقولهم على كلام الله ورسوله، عادتهم يذكرون ذلك في مسائل العلو والصفات الخبرية ونحو ذلك مما جاء به الكتاب والسنة. / ٥/٢٩٩

وهؤلاء يقولون: عِلْمُنَا بأن الرسول أخبر بالعلو وبهذه الصفات علمٌ ضروري من دينه أبلغ من عِلْمنا بثبوت اللعان والشفعة وحدّ القذف وسجود التلاوة والسهو ونحو ذلك.

وإذا كان ذلك معلوماً بالاضطرار من دين الإسلام، لم يمكن أن يُقال: إنَّ الرسول لم يخبر به، بل لا يمكن إلاَّ أحد أمرين: إمَّا تكذيب الرسول، وإما ردّ هذه المعارضات المبتدعة.

قالوا: وعلمنا بصدق الرسول علم يقيني لا رَيْبَ يتخلله، فالشُّبَه القادحة في ذلك كالشبه القادحة في العلوم العقلية اليقينية، وهذه من جنس شبه السوفسطائية، فنحن نعلم فسادها من حيث الجملة من غير خوض في التفصيل.

ولا ريب أنَّ هذا الأصل مستقر في قلب كل مؤمن بالله ورسوله، فإنَّ أهل الإلحاد قد يذكرون له شبهات يقدحون بها فيما جاء به الرسول في مواضع كثيرة، وقد لا يكون للمؤمن خبرة بالمناظرة في ذلك، لعدم العلم بعباراتهم ومقاصدهم في كلامهم، كمن يتكلم بلفظ «الجسم» و«الجوهر» و«الحيز» و«الهيولي» و«المادة» و«الصورة» و«الكلي» و«الجزئي» و«الماهية» ونحو ذلك عند من ليس له خبرة بهذه الأوضاع والاصطلاحات، ويؤلِّفها تأليفا يتضمن القدح فيما أخبر الله به ورسوله، فإنَّ المؤمن يعلم فساد ذلك مجملاً، وإن لم يعرف وجه فسادها، لا سيما إذا لم يكن خبيراً بطرق/ ٥/ ٣٠٠ المناظرة وترتيب الأدلّة، وكيف يفسد المتعارض بالممانعة في موضعها، والمعارضة في موضعها، ونحو ذلك مما يبيّن به فساد الأقوال الباطلة المعارضة للحقّ.

وقول هؤلاء لنفاة الصفات نظير قول كلّ من آمن باليوم الآخر للملاحدة النفاة، إذا قالوا: قد قام الدليل العقلي على نفي المعاد مطلقاً، أو نفي الأكل والشرب والنكاح ونحو ذلك في الجنة، أو على نفي معاد البدن، والنصوص المعارضة لذلك إمَّا أن تأوّل وإما أن تفوَّض، فإنَّ المؤمنين بالآخرة من أهل الكلام وغيرهم قالوا لهم: نحن نعلم ثبوت المعاد بالاضطرار من دين الإسلام، فلا يمكن دفع العلوم الضرورية، فلو لم يكن

المعاد حقاً لزم: إمَّا جحد كون الرسول أخبر به، وإما جحد صدقه فيما أخبر، وكلاهما ممتنع، وإلاَّ فمن عَلِمَ أنَّ الرسول أخبر به، وعلم أنَّه لا يخبر إلا بحق -علم بالضرورة أنَّ المعاد حق.

وهذا بعينه يقوله مثبتو الصفات والأفعال للنفاة حذو القُذَّة بالقذَّة، فإنَّ هؤلاء النفاة للصفات المثبتين للمعاد هم بين المؤمنين بالجميع كالسلف والأئمة، وبين الملاحدة المنكرين للصفات والمعاد، فالملاحدة تقول لهم: قولنا في نفي المعاد كقولكم في نفي الصفات، فلا يُستدلُّ بالشرع على هذا ولا على هذا لمعارضة العقل له، والمؤمنون بالله ورسوله يقولون لهم: قولنا لكم في الصفات كقولكم للملاحدة في المعاد./ ٥/٣٠١

فإذا قلتم للملاحدة: إثبات المعاد معلوم بالاضطرار من دين الرسول.

قلنا لكم: وإثبات الصفات والعلو والأفعال معلوم بالاضطرار من دين الرسول.

وقد تقدم من كلام الملاحدة، كابن سينا ونحوه، ما يبيّن ذلك، وكل من تدبَّر كلام السلف والأئمة في هذا الباب، علم أنَّ الجهمية النفاة للصفات كانوا عند السلف والأئمة من جملة الملاحدة الزنادقة.

ولهذا لمّا صنَّف الإمام أحمد ما صنَّفه في ذلك سمّاه «الرد على الزنادقة والجهمية» وكذلك ترجم البخاري آخر كتاب الصحيح بكتاب «التوحيد والرد على الزنادقة والجهمية».

وقال عبد الله بن المبارك: إنّا لنحكي كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية[1]. وقال يوسف بن أسباط وابن المبارك: أصول البدع أربعة: الشيعة،

(١) أخرجه البخاري في خلق أفعال العباد (ص٣١) وعبدالله بن الإمام أحمد في السنة (٢٣) (٢١٦)، وابن النجاد في الرد على من يقول القرآن مخلوق (٧١)، والآجري في التصديق بالنظر (٩).

والخوارج، والمرجئة، والقدرية. قيل: والجهمية؟ فقالا: ليست الجهمية من أمة محمد[١].

ونُقل مثل ذلك عن الزهري أنَّه قال: ليس الجعدي من أمة محمد ﷺ[٢].

[كلام الدارمي في كتاب «الرد على الجهمية»]

وقال عثمان بن سعيد الدارمي في كتاب «الرد على الجهمية[٣]»:/ **«ما الجهمية عندنا** ٥/ ٣٠٢ **من أهل القبلة[٤]، بل هؤلاء الجهمية[٥] أفحش زندقة، وأظهر كفراً، وأقبح تأويلاً لكتاب الله ورد صفاته، من الزنادقة الذين قتلهم[٦] عليٌّ وحرَّقهم بالنار»**.

قال[٧]: «والزنادقة[٨] والجهميَّة أمرهما واحد، ويرجعان إلى معنى واحد، ومراد واحد، وليس قوم أشبه بقومٍ منهم بعضهم ببعض».

قال[٩]: «ولو كان جهم وأصحابه في زمن أصحاب رسول الله ﷺ وكبار التابعين لقتلوهم، كما قتل عليّ الزنادقة[١٠] التي ظهرت في عصره، ولقُتِلوا كما قُتِل

---

(١) ذكره ابن تيمية في «المجموع» (٣٥/ ٤١٤)، وبعضه في الشريعة للآجري (ص٢١)، وفي (١٧/ ٤٤٧) المجموع (٣/ ٣٥٠).

(٢) ذكره شيخ الإسلام في «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ٢٧٧).

(٣) الكلام التالي في كتاب الرد على الجهمية للدارمي في مواضع متفرقة، وسأرجع إلى طبعة مطبعة بريل بليدن بهولندا سنة (١٩٦٠)، وهي التي حققها المستشرق جوستا ويتستام، وإلى الطبعة المنقولة عنها وهي طبعة مجموعة عقائد السلف وهي التي سبق لي الرجوع إليها من قبل (رشاد).

(٤) الرد على الجهمية ط. ليدن (ص٩٣ط). مجموعة عقائد السلف (ص٣٤٦): ما الجهمية عندنا من أهل القبلة وما نكفرهم إلا بكتاب مسطور.. إلخ.

(٥) الكلام الذي يبدأ بعبارة: «بل هؤلاء الجهمية» في «الرد على الجهمية» (ص٩٤) ط. ليدن (ص٣٤٧) عقائد السلف ويبدأ بعبارة «فرأينا هؤلاء الجهمية..».

(٦) الرد على الجهمية: ورد صفاته فيما بلغنا عن هؤلاء الزنادقة الذين قتلهم عليّ عليه السلام وحرقهم.

(٧) الرد على الجهمية: ط. ليدن (ص٩٧) ط. عقائد السلف (ص٣٤٩).

(٨) الرد على الجهمية: الزنادقة.

(٩) في نفس الموضعين السابقين.

(١٠) الرد على الجهمية: فلم يظهر جهم وأصحاب جهم في زمن أصحاب الرسول ﷺ وكبار التابعين =

أهل الردة. ألا ترى أنَّ الجعد بن درهم أظهر بعض رأيه في زمن خالد بن عبد الله القسري، فزعم أنَّ الله لم يكلِّم موسى تكليما، ولم يتخذ إبراهيم خليلا[١] فذبحه خالد بواسط/ يوم عيد الأضحى على رؤوس من حضره من المسلمين لم يَعِبْه به عائبٌ، ولم يطعن عليه طاعن، بل استحسنوا ذلك من فعله وصوَّبوه. ٥/٣٠٣

وكذلك لو ظهر هؤلاء في زمن أصحاب رسول الله ﷺ ما كان[٢] سبيلهم عند القوم إلاَّ القتل كسبيل أهل الردة، وكما قَتَل عليٌّ[٣] من ظهر منهم في عصره وأحرقه، وظهر بعضهم بالمدينة في عهد سعد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف، فأشار على[٤] والي المدينة يومئذ بقتله».

قال: «ويكفي العاقل من الحجج في إكفارهم ما تأولنا فيه من كتاب الله، ورويناه فيه عن علي وابن عباس[٥]، وما فسَّرنا من واضح كفرهم، وفاحش مذهبهم، وسنروي عن بعض[٦] من ظهر ذلك بين أظهرهم من العلماء.

=فيُروى عنهم فيها أثر منصوص مسمّى، ولو كانوا بين أظهرهم مظهرين آراؤهم لقتلوا كما قتل علي ﷺ الزنادقة.

(١) الرد على الجهمية: في زمن خالد القسري فزعم أن الله تبارك وتعالى لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلم موسى تكليماً.

(٢) الرد على الجهمية (ص٩٧) ط. ليدن (٣٥٠) ط. عقائد السلف: ﷺ وكبار التابعين ما كان.

(٣) الرد على الجهمية: علي ﷺ.

(٤) الرد على الجهمية: .. بن عوف ﷺ فأشاروا على.

(٥) الرد على الجهمية: .. وابن عباس رضي الله عنهما.

(٦) الرد على الجهمية: .. وفحش مذاهبهم شيئاً شيئاً، فأما إذا أبيتم أن تقبلوا إلا المنصوص فيهم المقصود بها إليهم بجلاهم وأسمائهم فسنروي ذلك عن بعض..

ثنا[1] محمد بن المعتمر السجستاني، وكان[2] من أوثق أهل/ سجستان ٥/ ٣٠٤ وأصدقهم[3]، عن زهير بن نعيم البابي، أنَّه سمع سلام بن أبي مطيع يقول: الجهمية كفَّار[4].

وسمعت محمد بن المعتمر يقول: سمعت زهير بن نعيم يقول: سئل حمَّاد بن زيد -وأنا معه في سوق البصرة- عن بشر المريسي، فقال: ذلك كافر.

قال عثمان بن سعيد: وبلغني[5] عن يزيد بن هارون أنَّه قال: الجهمية كفَّار، وقال: حرَّضتُ أهل بغداد غير مرة[6][7] على قتل المريسي. ثنا يحيى الحمَّاني: ثنا[8] الحسن بن الربيع، سمعت[9] ابن المبارك يقول: من زعم أن قوله: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا[10] ٱللَّهُ

---

(١) الرد على الجهمية: حدثني.

(٢) الرد على الجهمية: السجستاني أبوسهل وكان..

(٣) وأصدقهم: كذا في الرد على الجهمية وفي هامش (ر). وفي أصل (ر) كتب: وأحذقهم، ولكن أشير إلى الهامش حيث كتب «وأصدقهم»، وليست الكلمة في (هـ).

(٤) رواه البخاري في خلق أفعال العباد (ص٣٤)، وعبدالله بن الإمام أحمد في السنة (٩) (١٢١٦) وذكره الحافظ الذهبي في سير أعلام النبلاء (٧/ ٤٢٩) عن أبي مطيع ﷺ وقد أجمع أهل السنة على تكفير الجهمية

(٥) الرد على الجهمية، (ص٩٨) ط. ليدن، (ص٣٥٠) ط. عقائد السلف: فقال ذاك كافر. قال أبو سعيد: وبلغني..

(٦) الرد على الجهمية: حرضت غير مرة أهل بغداد.

(٧) رواه البخاري في خلق أفعال العباد (٣٤)، والخطيب في تاريخ مدينة السلام (٧/ ٦٣).

(٨) الرد على الجهمية: حدثنا.

(٩) الرد على الجهمية: قال: سمعت.

(١٠) الرد على الجهمية: إني أنا.

لَآ إِلَـٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [طه:١٤] مخلوق فهو كافر. سمعت محبوب بن موسى الأنطاكي، يذكر أنه سمع وكيعاً يكفِّر الجهمية. قال: وحدِّثت[١] عن سفيان الثوري، عن حمَّاد بن أبي سليمان أنَّه أكفر[٢] من زعم أنَّ القرآن مخلوق، وسمعت الربيع بن نافع أبا توبة يُكفر الجهمية. / ٥/ ٣٠٥

وحدثنا[٣] الزهراني أبو الربيع قال: كان من هؤلاء الجهمية رجل، وكان الذي يظهر من حاله[٤] الترفّض وانتحال حبّ علي بن أبي طالب ﷺ، فقال رجل ممن خالطه[٥] ويعرف مذهبه: قد علمت أنكم لا ترجعون إلى دين الإسلام ولا تعتقدونه فما الذي حملكم[٦] على الترفض وانتحال حبّ علي؟ قال: إذاً أَصْدُقك. إنّا إن أظهرنا رأينا الذي نعتقده رُمينا بالكفر والزندقة، وقد وجدنا أقواماً ينتحلون حبَّ عليّ ويظهرونه، ثمَّ يقعون بمن شاءوا ويعتقدون ما شاءوا فيقولون[٧] ما شاءوا، فنسبوا بذاك[٨] إلى الترفّض والتشيّع، فلم نر لمذهبنا أمراً ألطف من انتحال حبّ هذا الرجل، ثمَّ نقول ما شئنا، ونعتقد ما شئنا، ونقع بمن شئنا، فلأن[٩] يُقال: أنَّا رافضة وشيعة أحبُّ إلينا من أن يُقال: زنادقة وكفَّار، وما عليٌّ عندنا بأحسن[١٠] حالاً من غيره ممّن نقع بهم.

---

(١) الرد على الجهمية: قال أبو سعيد وحدثت.
(٢) الرد على الجهمية: أنه كفّر.
(٣) الكلام الذي يبدأ بكلمة «وحدثنا» بعد الكلام السابق بعدة أسطر، (ص٩٨، ٩٩) ط. ليدن (ص٣٥١)، ط. عقائد السلف، وأوله: حدثنا..
(٤) الرد على الجهمية: من رأيه.
(٥) الرد على الجهمية: ممن يخالطه.
(٦) الرد على الجهمية: فما الذي سنتكم.
(٧) الرد على الجهمية: ويقولون.
(٨) الرد على الجهمية: بذلك.
(٩) في الأصل (ر): فلن.
(١٠) الرد على الجهمية: أحسن.

قال أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي[١]: وصدق هذا الرجل فيما/ عبَّر عن نفسه ولم يراوغ، وقد استبان لي[٢] ذلك من بعض كبرائهم ونظرائهم[٣] أنهم يستترون بالتشيع: يجعلونه تسببا لكلامهم وخطائهم[٤]، وسلما وذريعة لاصطياد الضعفاء وأهل الغفلة، ثم يبذرون بين ظهراني خطئهم[٥] بذر كفرهم وزندقتهم، ليكون أنجع في قلوب الجُهَّال وأبلغ فيهم، ولئن كان أهل الجهل في شك من أمرهم، إنَّ أهل العلم منهم على يقين[٦]».[٧] ٣٠٦/٥

[تعليق ابن تيمية]

قلت: قد قال عبد الرحمن بن مهدي، وغيره من أئمة السنة: هما صنفان فاحذروهما: الجهمية والرافضة[٨].

وهذا الذي حكاه عثمان بن سعيد عن هذا الرجل هو لسان حال أئمة الجهمية المتشيِّعة، كالقرامطة الباطنية، من الإسماعيلية والنصيرية ونحوهم، وهم رؤوس الملاحدة وأئمتهم، وقد دخل كثير من إلحادهم على كثير من الشيعة والمتكلمين، من المعتزلة، والنجَّارية، والضِّرارية، والأشعرية، والكرَّامية، ومن أهل التصوف والفقه والحديث والتفسير والعامة.

---

(١) الرد على الجهمية: قال أبو سعيد رحمه الله.

(٢) لي: ليست في الرد على الجهمية.

(٣) في الأصل (ر): ونضرائهم. وفي الرد على الجهمية: وبصرائهم.

(٤) الرد على الجهمية: تشبيثاً لكلامهم وخطبهم وكتب محقق طبعة ليدن: في الأصل: وخبطهم).

(٥) الرد على الجهمية: خطبهم.

(٦) الرد على الجهمية: على يقين ولا حول ولا قوة إلا بالله.

(٧) الرد على الجهمية (ص٢٠٦-٢٠٧) قال أبوعثمان: ولا حول ولا قوة إلا بالله.

(٨) «خلق أفعال العباد» (٣٣-٣٥).

٥/٣٠٧ لكن عامة هؤلاء لا يعتقدون الزندقة، بل يقرون بنبوة النبي صلى الله/ عليه وسلم، لكن دخل فيهم نوع من الإلحاد، وشعبة من شعب النفاق والزندقة أضعف إيمانهم، وحصل في قلوبهم نوع شكٍّ وشبهة في كثير ممّا جاء به الرسول، مع تصديقهم للرسول.

وتجدهم في هذا الباب في حيرة واضطراب، وشكٍّ وارتياب، لم يحققوا ما ذكره الله تعالى في قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴿١٥﴾﴾ [الحجرات:١٥] ولكن ليس كل من دخل عليه شعبة من شعب النفاق والزندقة، فقبلها جهلاً أو ظلماً، يكون كافراً منافقاً في الباطن، بل قد يكون معه من الإيمان بالله ورسوله ما يجزيه الله عليه، ولا يظلم ربّك أحداً.

[تابع كلام الدارمي]

قال أبو سعيد عثمان بن سعيد[(١)]: «والزندقة أكبر في نفوس أهل العلم من الارتداد[(٢)]، ومن كفر اليهود والنصارى ولذلك قال ابن المبارك: لأن أحكي كلام اليهود والنصارى أحبّ إليَّ من أن أحكي كلام الجهمية. حدثناه الحسن بن الصباح البغدادي، عن علي بن شقيق، عن ابن المبارك قال أبو سعيد: وصدق ابن المبارك إنَّ في كلامهم[(٣)] ما هو أوحش من كلام اليهود والنصارى»[(٤)]. / ٥/٣٠٨

---

(١) الرد على الجهمية، (ص١٠٢) ط. ليدن (٣٥٤) ط. عقائد السلف.

(٢) الرد على الجهمية: قال أبو سعيد رحمه الله: فأي كفر أعظم من كفر قوم رأى فقهاء المدينة مثل سعد بن إبراهيم ومالك بن أنس أنهم يقتلون ولا يستتابون إعظاماً لكفرهم، والمرتد عندهم يستتاب ويقبل رجوعه، فكانت الزندقة أكبر في أنفسهم من الارتداد..

(٣) الرد على الجهمية: أن من كلامهم.

(٤) الرد على الجهمية (ص٢١٢) وقد مضى تخريج الأثر.

«قال أبو سعيد[١]: وذهبت يوما أحكي ليحيى بن يحيى كلام الجهمية، لأستخرج منه نقضاً عليهم، وفي مجلسه يومئذ الحسين بن عيسى البسطامي، وأحمد بن حريش[٢] القاضي، ومحمد بن رافع، وأبو قُدامة السرخسي -فيما أحسب- وغيرهم من المشايخ، فزبرني[٣] بغضب وقال: اسكت، وأنكر عليَّ المشايخُ الذين في مجلسه، استعظاماً أن أحكي كلام الجهمية، وتشنيعاً عليهم، فكيف بمن يحكي كلامهم ديانة[٤]!، ثمَّ قال يحيى[٥]: القرآن كلام الله، فمن[٦] شكَّ فيه أو زعم أنه مخلوق فهو كافر».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: وكلام السلف والأئمة في تكفير الجهمية، وبيان أنَّ قولهم يتضمن التعطيل والإلحاد كثير ليس هذا موضع بسطه.

وقد سئل عبد الله بن المبارك ويوسف بن أسباط عنهم فأجابا بما تقدم.

---

(١) الكلام الذي يبدأ بعبارة «قال أبو سعيد» في الرد على الجهمية بعد الكلام السابق بعدة أسطر (ص١٠٢) ط. ليدن (ص٣٥٤-٣٥٥) ط. عقائد السلف.

(٢) الرد على الجهمية: وأحمد بن يونس.

(٣) أي: فنهاني.

(٤) الرد على الجهمية: بمن يحكى عنه ديانة.

(٥) الرد على الجهمية: ثم قال لي يحيى.

(٦) الرد على الجهمية: من شك.

وقد تبيّن أنَّ الجهميَّة عندهم من نوع الملاحدة الذين يُعلم بالاضطرار أنَّ قولهم مخالف لما جاءت به الرسل، بل إنكار صفات الله أعظم إلحاداً في دين الرسل من إنكار معاد الأبدان، فإنَّ إثبات الصفات لله أخبرت به الرسل أعظم مما أخبرت بمعاد الأبدان./ ٥/ ٣٠٩

ولهذا كانت التوراة مملوءة من إثبات صفات الله، وأمَّا ذكر المعاد فليس هو فيها كذلك، حتى قد قيل: إنَّه ليس فيها ذكر المعاد(١).

والقرآن فيه من ذكر أسماء الله وصفاته وأفعاله أكثر مما فيه من ذكر الأكل والشرب والنكاح في الجنة، والآيات المتضمنة لذكر أسماء الله وصفاته، أعظم قدراً من آيات المعاد، فأعظم آية في القرآن آية الكرسي المتضمنة لذلك.

كما ثبت ذلك في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم عن النبي ﷺ أنه قال لأُبَيّ بن كعب: أتدري أي آية في كتاب الله أعظم؟ قال: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة:٢٥٥] فضرب بيده في صدره، وقال: ليهنك العلم أبا المنذر(٢).

وأفضل سورةٍ سورةُ أمِّ القرآن، كما ثبت ذلك في حديث أبي سعيد بن المعلَّي في الصحيح، قال له النبي ﷺ إنه لم ينزل في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في القرآن مثلها،/ وهي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته، وفيها من ذكر أسماء الله وصفاته أعظم مما فيها من ذكر المعاد(٣). ٥/ ٣١٠

---

(١) يقول الدكتور علي عبد الواحد وافي في كتابه الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، (ص٢٩)، ط. مكتبة نهضة مصر، القاهرة، (١٣٨٤/ ١٩٦٤): «هذا وقد كانت الديانة اليهودية في أصلها تقرر البعث والنشور واليوم الآخر والحساب والجنة والنار، كما ينبيء بذلك القرآن، ولكن أسفار العهد القديم قد خلت من ذكر اليوم الآخر ونعيمه وجحيمه، ومن ثمَّ لا نجد من بين فرقهم الشهيرة من يؤمن باليوم الآخر، على النحو الذي يقرره الإسلام» (رشاد).

(٢) الحديث عند مسلم (٨١١).

(٣) رواه الترمذي (٢٨٧٥) وهو حديث صحيح.

وقد ثبت في الصحيح عنه ﷺ من غير وجه أن: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ تعدل ثلث القرآن[١]. / ٥/ ٣١١

وثبت في الصحيح أنه بشَّر الذي كان يقرأها ويقول: إني لأحبها لأنها صفة الرحمن: بأن الله يحبه[٢]، فبيَّن أنَّ الله يحب من يحب ذكر صفاته سبحانه وتعالى، وهذا باب واسع.

الوجه السابع: أن يبيّن أنَّ الفطرة التي فطر الله عليها عباده، والعلوم الضرورية التي جعلها في قلوبهم، توافق ما أخبر به الرسول من علو الله على خلقه ونحو ذلك، فالمعقول الضروري الذي هو أصل العلوم النظرية، موافق للأدلة الشرعية، مصدِّق لها، لا مناقض معارض لها.

الوجه الثامن: أن يُقال: الإرادات والقصود الضرورية التي تضطر العباد عندما يضطرون إلى أن يطلبوا من الله قضاء الحاجات وتفريج الكربات، موافقة لما أخبر به الرسول، لا معارضة لذلك.

الوجه التاسع: أن يُقال: الأدلة العقلية البرهانية المؤلَّفة من المقدمات اليقينية، هي موافقة لخبر الرسول لا معارضة له، ومن كان له خبرة بالأدلة العقلية وتأليفها، وتأمل أدلة المثبتة والنفاة، رأى بينهما من الفرق أعظم مما بين القَدَمِ والفَرْقِ، فإنَّ أدلة الإثبات أدلَّة صحيحة، مبنيَّة على مقدمات يقينية خالصة من الشبهة، وأمَّا حجج/ النفاة ٥/ ٣١٢ فجميعها مبناها على ألفاظ مجملة متشابهة، ومعان متشابهة. ولهذا متى وقع الاستفسار والتفصيل لمجمل كلامهم، ووقع البيان والتفصيل لمشتبه معانيهم، تبيَّن لكل عاقل فاهم أنَّ النفاة جمعوا بين المختلفات، وفرَّقوا بين المتماثلات، وسووا بين الشيئين اللذين هما في غاية التباين، لاشتراكهما في بعض الصفات.

---

(١) رواه البخاري (٤٧٢٦)، ومسلم (٨١١). (٢) رواه البخاري (٦٩٤٠)، ومسلم (٨١٣).

ولهذا كان مآل أمرهم إلى أن جعلوا الوجود واحداً، فجعلوا وجود الخالق ربّ العالمين الذي لا يماثله شيء من الموجودات بوجهٍ من الوجوه، ومباينته لكل موجود أعظم من مباينة كل موجود لكلّ موجود -هو وجود أحقر المخلوقات وأصغر المخلوقات، أو مماثلاً له لاتفاقهما في مسمَّى الوجود أو مسمَّى الذات أو الحقيقة، وصار أئمتهم النظّار في هذه المسألة التي هي أوَّل ما ينبغي لذي النظر أن يعرفه في حيرة عظيمة، فهذا يقول: الوجود واحد لاشتراك الموجودات في مسمَّى الوجود، ولا يميِّز بين الواحد بالعَيْن، والواحد بالنوع أو الجنس اللغوي.

وهذا يقول: وجوده وجود مطلق: إمَّا بشرط الإطلاق، وإما مطلقاً لا بشرط، وإما بشرط سلب جميع الأمور الثبوتية عنه، وهذا يمتنع ثبوته في الموجودات، وإنما يكون مثل هذا فيما تقدِّره الأذهان، لا فيما يوجد في الأعيان.

وغاية من يجعل ذلك ثابتاً في الخارج، أن يجعل وجود الخالق هو وجود المخلوقات، أو جزءاً منها، فيجعل افتقاره إلى المخلوقات كافتقار المخلوقات إليه، كما يقوله من يفرِّق بين الوجود والثبوت./ ٥/ ٣١٣

وهذا يقول: لفظ «الوجود» و«الذات» وغيرهما، مقول عليه وعلى الموجودات بالاشتراك اللفظي المجرد، كاشتراك «المُشْتَرِي» و«سُهَيْل» فتخرج الأسماء العامة الكليَّة كاسم «الوجود» و«الذات» و«النفس» و«الحقيقة» و«الحي» و«العالم» و«القادر» ونحو ذلك عن مسمَّيَاتها، وتسلبه العقول ما جعله الله فيها من المعاني والقضايا العامة الكليَّة، وهذه خاصة العقل التي تميَّز بها عن الحس، إلى أمثال هذه المقالات التي هي عند من فهمها وعرف حقيقة قول أصحابها، ضحكة للعاقل من وجه، وأعجوبة له من وجه، ومسخطة له من وجه.

ومثل هذه المعقولات لو تُصرِّف بها في تجارة أو صناعة من الصناعات لأفسدت التجارة والصناعة، فكيف يتصرف بها في الأمور الإلهية وفي صفات ربّ البَرِيَّة، ثم يُعارض بها كلام الله الذي بعث به رسله، وأنزل به كتبه؟!

فمن تبحَّر في المعقولات، وميَّز بين البيِّنات والشبهات، تبيَّن له أنَّ العقل الصريح أعظم الأشياء موافقة لما جاء به الرسول، وكلما عظمت معرفة الرجل بذلك، عظمت موافقته للرسول.

ولكن دخلت الشبهة في ذلك بأن قوماً كان لهم ذكاء تميزوا به في أنواع من العلوم: إمَّا طبيعية كالحساب والطب، وإمَّا شرعية كالفقه مثلا. وأما الأمور الإلهية فلم يكن لهم بها خبرة كخبرتهم بذلك، وهي أعظم المطالب، وأجل المقاصد، فخاضوا فيها بحسب أحوالهم، وقالوا / فيها مقالات بعبارات طويلة مشتبهة، لعل كثيراً من أئمة المتكلمين بها لا يحصِّلون حقائق تلك الكلمات، ولو طالبتهم بتحقيقها لم يكن عندهم إلاَّ الرجوع إلى تقليد أسلافهم فيها. ٣١٤/٥

وهذا موجود في منطق اليونان وإلهياتهم، وكلام أهل الكلام من هذه الأمة وغيرهم، يتكلم رأس الطائفة كأرسطو مثلاً بكلام، وأمثاله من اليونان بكلام، وأبي الهذيل والنظَّام وأمثالهما من متكلمة أهل الإسلام بكلام، ويبقى ذلك الكلام دائراً في الأتباع، يدرسونه كما يدرس المؤمنون كلام الله، وأكثر من يتكلم به لا يفهمه.

وكلما كانت العبارة أبعد عن الفهم كانوا لها أشدُّ تعظيما، وهذا حال الأمم الضالة، كلما كان الشيء مجهولاً كانوا أشد له تعظيما، كما يعظِّم الرافضة المنتظر، الذي ليس لهم منه حسٌّ ولا خبر، ولا وقعوا له على عين ولا أثر.

وكذلك تعظيم الجُهَّال من المتصوفة ونحوهم للغوث وخاتم الأولياء، ونحو ذلك مما لا يعرفون له حقيقة. / ٥/٣١٥

وكذلك النصارى تعظِّم ما هو من هذا الباب وهكذا الفلاسفة تجد أحدهم إذا سمع أئمته يقولون: الصفات الذاتية والعرضية، والمقوِّم والمقسِّم، والمادة والهيولي، والتركيب من الكم ومن الكيف، وأنواع ذلك من العبارات، عظَّمها قبل أن يتصور معانيها، ثمَّ إذا طلب معرفتها لم يكن عنه في كثير منها إلا التقليد لهم.

ولهذا كان فيها من الكلام الباطل المقرون بالحق ما شاء الله، ويسمُّونها عقليات، وإنما هي عندهم تقليديّات، قلَّدوا فيها ناساً يعلمون أنهم ليسوا معصومين، وإذا بُيِّن لأحدهم فسادها لم يكن عنده ما يدفع ذلك، بل ينفي تعظيمه المطلق لرؤوس تلك المقالة، ثمَّ يعارض ما تبيَّن لعقله فيقول: كيف يُظنّ بأرسطو وابن سينا وأبي الهذيل، أو أبي علي الجبائي ونحو هؤلاء أن يخفى عليه مثل هذا؟ أو أن يقول مثل هذا؟

وهو مع هذا يرى أنَّ الذين قلدوا المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ [النجم:٤] قد بخسوا أنفسهم حظَّها من العقل والمعرفة والتمييز، ورضوا بقبول قول لا يعلموا / حقيقته، وهو مع هذا يقبل أقوالاً لا يعلم حقيقتها، وقائلين يعلم أنهم يخطئون ويصيبون. ٥/٣١٦

وهذا القدر قد تبينتُه من الطوائف المخالفين للكتاب والسنة -ولو في أدنى شيء ممن رأيت كتبهم، وممن خاطبتهم، وممن بلغني أخبارهم- إذا أُقيمت على أحدهم الحجة العقلية التي يجب على طريقته قبولها، ولم يجد له ما يدفعها به، فَرَّ إلى التقليد، ولجأ إلى قول شيوخه، وقد كان في أول الأمر يدعو إلى النظر والمناظرة والاعتصام بالعقليات، والإعراض عن الشرعيات.

ثم إنَّه في آخر الأمر لا حصل له علم من الشرعيات ولا من العقليات، بل هو كما قال الله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيۡطَٰنٖ مَّرِيدٖ ۝٣﴾ الآية [الحج:٣].

وكما قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ ۝٨﴾ [الحج:٨].

وكما قال تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفۡـِٔدَتَهُمۡ وَأَبۡصَٰرَهُمۡ كَمَا لَمۡ يُؤۡمِنُواْ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٖ وَنَذَرُهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ ۝١١٠﴾ [الأنعام:١١٠].

وكما قال: ﴿أَمۡ تَحۡسَبُ أَنَّ أَكۡثَرَهُمۡ يَسۡمَعُونَ أَوۡ يَعۡقِلُونَۚ إِنۡ هُمۡ إِلَّا كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّ سَبِيلًا ۝٤٤﴾ [الفرقان:٤٤].

وكما قال تعالى: ﴿وَيَوۡمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيۡهِ يَقُولُ يَٰلَيۡتَنِي / ٱتَّخَذۡتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلًا ۝٢٧ يَٰوَيۡلَتَىٰ لَيۡتَنِي لَمۡ أَتَّخِذۡ فُلَانًا خَلِيلًا ۝٢٨ لَّقَدۡ أَضَلَّنِي عَنِ ٱلذِّكۡرِ بَعۡدَ إِذۡ جَآءَنِيۗ وَكَانَ ٱلشَّيۡطَٰنُ لِلۡإِنسَٰنِ خَذُولًا ۝٢٩﴾ [الفرقان:٢٧-٢٩]. ٥/ ٣١٧

وكما قال: ﴿يَوۡمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمۡ فِي ٱلنَّارِ يَقُولُونَ يَٰلَيۡتَنَآ أَطَعۡنَا ٱللَّهَ وَأَطَعۡنَا ٱلرَّسُولَا۠ ۝٦٦ وَقَالُواْ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعۡنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠ ۝٦٧ رَبَّنَآ ءَاتِهِمۡ ضِعۡفَيۡنِ مِنَ ٱلۡعَذَابِ وَٱلۡعَنۡهُمۡ لَعۡنٗا كَبِيرٗا ۝٦٨﴾ [الأحزاب:٦٦-٦٨].

وهذه النصوص فيها نصيب لكل من اتّبع أحداً من الرؤوس فيما يخالف الكتاب والسنة، سواء كانوا من رؤوس أهل النظر والكلام والمعقول والفلسفة، أو رؤوس أهل الفقه والكلام في الأحكام الشرعية، أو من رؤوس أهل العبادة والزهادة والتألُّه والتصوف، أو من رؤوس أهل الملك والإمارة والحكم والولاية والقضاء.

ولست تجد أحداً من هؤلاء إلاَّ متناقضاً، وهو نفسه يخالف قول ذلك المتبوع الذي عظَّمه في موضع آخر، إذ لا يصلح أمر دنياه ودينه بموافقة ذلك المتبوع، لتناقض أوامره.

بخلاف ما جاء من عند الله، فإنَّه متفق مؤتلف، فيه صلاح أحوال العباد، في المعاش والمعاد.

قال تعالى: ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء:٨٢]، ٥/٣١٨ وهذه الجمل مبسوطة في مواضع غير هذا. /

والمقصود هنا أن ننبِّه المسلم على أنَّ العقل الصريح كلما أمعن في تحقيقه لا يكون إلاَّ موافقاً للشرع الذي جاءت به الرسل، حتى تتبيّن لك صحة ما جاء به بالأدلة العقلية، التي لا يحتاج فيها إلى خبر مخبر ولو كان معصوماً، لكن تتعاضد الأدلة السمعيّة والعقلية، الخبرية والنظرية.

كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ أَوَلَمۡ يَكۡفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ [فصلت:٥٣].

ولكن الناس متفاوتون في هذا بحسب ما يؤتيهم الله من العقل والمعرفة، والنظر والاستدلال والتمييز، فكل من كان أكمل في معرفة الصواب من هذا، كان أكمل في معرفة الموافقة والمطابقة.

وهذا أمر يخبر به من خبره، فقد يكون الرّجل قبل أن يستيقن ما جاءت به السنة عنده شبهة ووهم، لظنه أنه قد عارضها ما يعارضها به المعارض: إما من عقلياته، وإما من ذوقياته، وإما من سياساته، فإذا هداه الله وأرشده تبيّن له في آخر الأمر أنَّ ما وافق الشرع هو المعقول الصريح، وهو الذوق الصحيح، وهو السياسة الكاملة العادلة، وأنَّ ما خالف ذلك هو من أمور أهل الجهل والظلم.

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل: ﴿وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢٥﴾﴾ [يونس:٢٥].

الوجه العاشر: أنَّه ما من قول موافق للسنة إلاَّ وتجد العقلاء الذين يقرُّون به أكثر وأعظم من العقلاء الذين ينكرونه، بل تجد الموافقين له / من العقلاء قد اتفقوا على ذلك ٥/٣١٩ بغير مواطأة من بعضهم لبعض، وذلك يُبيّن أنَّه موجب العقل الصريح، بخلاف الأقوال المخالفة، فإنَّك لا تجد من يقولها من طوائف العقلاء، إلاَّ من تواطأ على تلك المقالة التي تلقاها بعضهم عن بعض، وما تواطأ عليه الناس يجوز فيه من الغلط والكذب ما لا يجوز فيما اتفق عليه العقلاء، من غير مواطأة ولا تشاعر، والله أعلم.

الدليل الثاني والثلاثون

أن يُقال: القول بتقديم غير النصوص النبوية عليها، من عقل أو كشف أو غير ذلك، يوجب أن لا يُستدلّ بكلام الله ورسوله على شيء من المسائل العلمية، ولا يُصدَّق بشيء من أخبار الرسول لكون الرسول أخبر به، ولا يُستفاد من أخبار الله ورسوله هدًى ولا معرفةً بشيء من الحقائق، بل ذلك مستلزم لعدم الإيمان بالله ورسوله، وذلك متضمن للكفر والنفاق والزندقة والإلحاد، وهو معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام، كما أنَّه في نفسه قول فاسد متناقض في صريح العقل.

وهذا لازم لكل من سلك هذه الطريق، كما يجد ذلك من اعتبره، وذلك لأنه إذا جوَّز أن يكون ما أخبر الله به ورسوله، وبلَّغه الرسول ﷺ إلى أمته من القرآن والحديث، وما فيه من ذكر صفات الله تعالى، وصفات ملائكته وعرشه، والجنة والنار، والأنبياء وأممهم، وغير ذلك مما قصَّه الله في كتابه، أو أمر به من التوحيد / والعبادات ٥/٣٢٠

والأخلاق، ونهى عنه من الشرك والظلم والفواحش وغير ذلك، إذا جوَّز المجوِّز أن يكون في الأدلة العقلية القطعية، التي يجب إتّباعها وتقديمها عليه عند التعارض، ما يناقض مدلول ذلك ومفهومه ومقتضاه، لم يمكنه أن يعرف ثبوت شيء مما أخبر به الرسول، إن لم يعلم انتفاء المعارض المذكور، وهو لا يمكنه العلم بانتفاء هذا المعارض، إن لم يعلم بدليل آخر عقلي ثبوت ما أخبر به الرسول، وإلاّ فإذا لم يعلم بدليل عقلي ثبوته، وليس معه ما يدله على ثبوته إلاَّ إخبار الله ورسوله -وهذا عنده مما يجوز أن يعارضه عقليٌّ تقدَّم عليه- فلا طريق له إلى العلم بانتفاء المعارضات العقلية، إلا أن يحيط علماً بكل ما يخطر ببال بني آدم، مما يُظَن أنه دليل عقلي.

وهذا أمر لا ينضبط، وليس له حد، فإنه لا يزال يخطر لبني آدم من الخواطر، ويقع لهم من الآراء والاعتقادات، ما يظنونه دلائل عقلية، وهذه تتولد مع بني آدم كما يتولد الوسواس وحديث النفس فإذا جوَّز أن يكون فيها ما هو قاطع عقليّ معارض للنصوص مستحق للتقديم عليها، لم يمكنه الجزم بانتفاء هذا المعارض أبداً، فلا يمكنه الجزم بشيء مما أخبر به الرسول -بمجرد إخباره- أبدا، فلا يؤمن بشيءٍ مما أخبر به الرسول لكون الرسول أخبر به أبداً، ولا يستفيد من خبر الله ورسوله علماً ولا هدًى، بل ولا يؤمن بشيء من الغيب الذي أخبر به الرسول إذا لم يعلم ثبوته بعقله أبداً.

وحقيقة هذا سلب الإيمان برسالة الرسول وعدم تصديقه. ثم إن لم يقم عنده المعارض المقدَّم بقي لا مصدِّقاً بما جاء به الرسول ولا مكذِّباً به / وهذا كفر باتفاق أهل الملل، وبالاضطرار من دين الإسلام. وإنْ قام عنده المعارض المقدَّم كان مكذِّباً للرسول، فهذا في الكفر الذي هو جهل مركَّب، وذلك في الكفر الذي هو جهل بسيط. ٥/ ٣٢١

ويتناول كلاً منهما قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَٰلَيْتَنِى ٱتَّخَذْتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلاً ﴿٢٧﴾ يَٰوَيْلَتَىٰ لَيْتَنِى لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلاً ﴿٢٨﴾ لَّقَدْ أَضَلَّنِى عَنِ ٱلذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَآءَنِى ۗ وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِلْإِنسَٰنِ خَذُولاً ﴿٢٩﴾ وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَٰرَبِّ إِنَّ قَوْمِى ٱتَّخَذُوا۟ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ مَهْجُورًا ﴿٣٠﴾ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا مِّنَ ٱلْمُجْرِمِينَ ۗ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا ﴿٣١﴾﴾ [الفرقان:٢٧-٣١]، وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا ۚ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١١٢﴾ وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا۟ مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ ﴿١١٣﴾﴾ [الأنعام:١١٢-١١٣]، وأمثال ذلك.

ولهذا كان هذا الأصل الفاسد مستلزماً للزندقة والإلحاد في آيات الله وأسمائه، فمن طرده أدَّاه إلى الكفر والنفاق والإلحاد، ومن لم يطرده تناقض وفارق المعقول الصريح، وظهر ما في قوله من التناقض والفساد.

ومن هذا الباب دخلت الملاحدة والقرامطة الباطنية على كل فرقة من / الطوائف ٥/ ٣٢٢ الذين وافقوهم على بعض هذا الأصل، حتى صار من استجاب لهم إلى بعضه دعوة إلى الباقي إن أمكنت الدعوة، وإلاَّ رضوا منه بما أدخلوه فيه من الإلحاد، فإنَّ هذا الأصل مناقض معارض لدين جميع الرسل صلوات الله عليهم وسلامه.

وقد رأيت كتاباً لبعض أئمة الباطنية سمَّاه «الأقاليد الملكوتية»[1] سلك فيه هذا السبيل، وصار يناظر كل فريق بنحوٍ من هذا الدليل، فإنهم وافقوه على تأويل السمعيات، ووافقوه على نفي ما يُسمَّى تشبيهاً بوجه من الوجوه، فصار من أثبت شيئاً

---

(١) وهو أبو يعقوب السجستاني، وسبق الكلام عليه (رشاد).

من الأسماء والصفات، كاسم «الموجود» و«الحي» و«العليم» و«القدير» ونحو ذلك يقول له: هذا فيه تشبيه، لأنَّ الحيّ ينقسم إلى: قديم ومحدث، والموجود ينقسم: إلى: قديم ومحدث، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام، فيلزم التركيب وهو التجسيم، ويلزم التشبيه، فإنَّه إذا كان هذا موجوداً وهذا موجوداً اشتبها واشتركا في مسمَّى الوجود، وهذا تشبيه، وإذا كان أحد الموجودَيْن واجباً بنفسه، صار مشاركاً لغيره في مسمَّى الوجود ومتميِّزاً عنه بالوجوب، وما به الامتياز غير ما به الاشتراك، فيكون الواجب بنفسه مركَّباً ممَّا به الاشتراك وما به الامتياز، والمركَّب محدث أو ممكن، لأنَّه مفتقر إلى جزئه، وجزؤه غيره، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجباً بنفسه، فساق من سلَّم له الأصول الفاسدة إلى نفي الوجود الواجب الذي يُعلم ثبوته بضرورة عقل كلِّ عاقل، فأورد على/ نفسه أنك إذا قلت: ليس بموجود ولا حيٍّ ولا ميِّتٍ كان هذا تشبيهاً بالمعدوم أيضاً، فقال: لا أقول لا هذا ولا هذا، فأورد على نفسه أنك قد قرَّرت في المنطق أنه إذا اختلفت قضيتان بالسلب والإيجاب، لزم من صِدْق إحداهما كَذِب الأخرى، فإن صَدَق أنه موجود، كَذَب أنه ليس بموجود، وإن صَدَق أنه ليس بموجود، كَذَب أنه موجود، ولا بدَّ لك بذلك من إحداهما، فأجاب بأني لا أقول لا هذا ولا هذا، فلا أقول: موجود ولا ليس بموجود، ولا معدوم ولا ليس بمعدوم. ٥/٣٢١

فهذا منتهى كلام الملاحدة، وقد حكوا مثل هذا عن الحلاج وأشباهه من أهل الحلول والاتحاد، وأنهم لا يثبتونه ولا ينفونه، ولا يحبُّونه ولا يبغضونه.

فيُقال لهذا الضال: كما أن الجمع بين النقيضين ممتنع، فرفع النقيضين أيضاً ممتنع، فإذا امتنع أن يكون موجوداً ليس بموجود، امتنع أن لا يكون موجوداً ولا غير موجود، فقد وقعت في شرٍّ ممّا فررت منه.

وأما التشبيه فإنك فررت من تشبيهٍ بموجود أو معدوم، فشبَّهته بالممتنع الذي لا حقيقة له، فإنَّ ما ليس بموجود ولا معدوم لا حقيقة له أصلاً، وهذا شرٌ مما يُقال فيه: إنه موجود أو معدوم.

وقد رام طائفة من المتأخرين، كالشهرستاني، والآمدي، والرازي -في بعض كلامه- ونحوهم، أن يجيبوا هؤلاء عن هذا بأنَّ لفظ «الموجود» و«الحي» و«العليم» و«القدير» ونحوها من الأسماء تُقال على الواجب والممكن بطريق الاشتراك اللفظي، كما يُقال لفظ/ «المشْتَري» على الكوكب والمبتاع، وكما يُقال لفظ «سُهَيْل» على الكوكب والرجل المسمَّى بسهيل، وكذلك لفظ «الثريا» على النجم والمرأة المسمَّاة بالثريا. ومن هنا قال الشاعر: ٥/ ٣٢٤

أيُّها المُنْكِحُ الثريَّا سُهَيْلاً ... عَمْرُكَ اللهُ كيف يلتقيانِ

هي شامِيَّةٌ إذا ما اسْتقلَّتْ ... وسُهَيْلٌ إذا استقلَّ يمانِ[1]

وهؤلاء متناقضون في هذا الجواب، فإنهم وسائر العقلاء يقسِّمون الوجود إلى واجب وممكن، وقديم ومحدث، وأمثال ذلك، مع علمهم بأنَّ التقسيم لا يكون في الألفاظ المشتركة، إن لم يكن المعنى مشتركاً، سواء كان متماثلاً أو متفاضلاً، ومنهم من يخصّ المتفاضل بتسميته مشككا، فالتقسيم لا يكون إلاَّ في الألفاظ المتواطئة التواطؤ العام الذي يدخل فيه المشككة، أو في المتواطئة التواطؤ الخاص، وفي المشككة أيضا.

فأما مثل «سُهَيْل» فلا يُقال: سهيل ينقسم إلى الكوكب والرجل، إلاَّ أن يُراد أن لفظ «سهيل» يُطلق على هذا وهذا.

---

(١) مرّ الكلام عليه.

ومعلوم أنَّ مثل هذا التقسيم لا يُراد به الإخبار عن الإطلاق في اللغة، وإنما يُراد به تقسيم المعنى المدلول عليه باللفظ. ولهذا كان تقسيم المعاني العامة صحيحاً، ولو عُبِّر عن تلك المعاني بعبارات متنوعة في اللغات، فإنَّ المقسوم هو المعنى الذي لا يختلف باختلاف اللغات. / ٥/ ٣٢٥

وأيضا فلو لم تكن هذه الأسماء متواطئة، لكان لا يُفهم منها عند الإطلاق الثاني معنى، حتى يُعرف معناها في ذلك الإطلاق الثاني، كما في الألفاظ المشتركة، فإنَّه إذا أطلقه في موضعٍ ما يدل على معناه، ثمَّ أطلقه مرةً ثانية وأراد به المعنى الآخر، فإنَّه لا يُفهم ذلك المعنى إلاَّ بدليل يدلّ عليه.

ثم هم مع هذا التناقض موافقون في المعنى للملاحدة، فإنهم إذا جعلوا أسماء الله تعالى كالحي والعليم والقدير والموجود ونحو ذلك مشتركة اشتراكاً لفظيًّا، لم يُفهم منها شيء إذا سُمِّي بها الله، إلا أن يُعرف ما هو ذلك المعنى الذي يدلُّ عليه إذا سُمّي بها الله، لا سيما إذا كان المعنى المفهوم منها عند الإطلاق ليس هو المراد إذا سُمّي بها الله.

ومعلوم أنَّ اللفظ المفرد إذا سُمّي به مسمًّى لم يُعرف معناه حتى يتصور المعنى أولاً، ثمَّ يُعلم أن اللفظ دال عليه، فإذا كان اللفظ مشتركاً، فالمعنى الذي وُضع له في حق الله لم نعرفه بوجهٍ من الوجوه، فلا يُفهم من أسماء الله الحسنى معنى أصلاً، ولا يكون فرق بين قولنا: حيّ، وبين قولنا: ميت، ولا بين قولنا: موجود، وبين قولنا: معدوم، ولا بين قولنا: عليم، وبين قولنا: جهول، أو «ديز» أو «كجز»، بل يكون بمنزلة ألفاظ أعجمية سمعناها ولا نعلم مُسماها، أو ألفاظ مهملة لا تدلُّ على معنى، كديز وكجز ونحو ذلك.

ومعلوم أنَّ الملاحدة يكفيهم هذا، فإنهم لا يمنعون إطلاق اللفظ إذا تظاهروا بالشرع، وإنما يمنعون منه أن نفهم معنى. / ٥/ ٣٢٦

وسبب هذا الضلال أنَّ لفظ (التشبيه) و«التركيب» لفظ فيه إجمال. وهؤلاء أنفسهم -هم وجماهير العقلاء- يعلمون أنه ما من شيئين إلاَّ وبينهما قدر مشترك، ونفس[1] ذلك القدر المشترك ليس هو نفس التمثيل والتشبيه الذي قام الدليل العقلي والسمعي على نفيه، وإنما التشبيه الذي قام الدليل على نفيه ما يستلزم ثبوت شيء من خصائص المخلوقين لله سبحانه وتعالى، إذ هو سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى:١١]، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله.

ولهذا اتفق جميع طوائف المسلمين وغيرهم على الرد على هؤلاء الملاحدة، وبيان أنَّه ليس كل ما اتفق شيئان في شيء من الأشياء، يجب أن يكون أحدهما مِثْلاً للآخر، ولا يجوز أن يُنفى عن الخالق سبحانه كل ما يكون فيه موافقة لغيره في معنىً ما، فإنَّه يلزمه عدمه بالكلية، كما فعله هؤلاء الملاحدة، بل يلزم نفي وجوده ونفي عدمه، وهو غاية التناقض والإلحاد والكفر والجهل.

وكذلك لفظ «التركيب» فإنَّ ثبوت معاني لله تعالى ليس هو مما ينفيه الدليل، وكون تلك المعاني من لوازم ذاته، وأنه لا يكون إلاَّ متصفاً بها، ليس هو تركيباً ينفيه عقل ولا شرع، بل مثل هذا لا بد منه، كما قد بُسط ذلك في مواضع كثيرة.

فهذا وأمثاله هي العقليات الفاسدة التي تطرَّق بها أهل الإلحاد، وكذلك ردِّهم للدلالة السمعية إذا عارضها عندهم ما هو عندهم/ عقليّ، يوجِب أن لا يُستدل بشيء ٥/ ٣٢٧ من كلام الله ورسوله كما تقدَّم، فلا يبقى عندهم لا عقل ولا سمع.

وهذا الذي ذكرناه من أنَّ هذا الأصل يُوجب عدم الاستدلال بكلام الله ورسوله على المسائل العلمية، قد اعترف حذَّاقهم به، بل التزمه من التزمه من متأخري أهل الكلام كالرازي، كما التزمته الملاحدة الفلاسفة.

---

(١) في الأصل (ونفي) وهكذا قدّرها صالح المحمود في «موقف ابن تيمية» (٣/ ٩٦٢).

وأمَّا المعتزلة فلا يقولون: الأدلة السمعية لا تفيد اليقين، بل يقولون: لا يُحتج بالسمع على مسائل التوحيد والعدل، لأن ذلك -بزعمهم- يتوقف العلم بصدق الرسول عليه.

وكذلك متأخرو الأشعرية يجعلون القول في الصفات من الأصول العقلية. وأمَّا الأشعري وأئمة أصحابه فيُحتج عليها عندهم بالسمع كما يُحتج بالعقل.

[كلام الرازي في «نهاية العقول» عن الأدلة السمعية]

ولهذا لما ذكر أبو عبد الله **الرازي** أصول الأدلة التي يحتج بها في أصول الدين أصحابه وغيرهم، ذكر هذا الأصل واعترض عليه، **فقال في «نهاية العقول[1]»**: **«الفصل السابع في تزييف الطرق الضعيفة وهي أربع» فذكر نفي الشيء لانتفاء دليله، وذكر القياس، وذكر الإلزامات. ثم قال: «والرابع هو التمسك بالسمعيات، فنقول: المطالب على أقسام ثلاثة: منها ما يستحيل حصول العلم بها بواسطة/ السمع، ومنها ما يستحيل العلم بها إلا من السمع، ومنها ما يصح حصول العلم بها من السمع تارة ومن العقل أخرى».** ٥/٣٢٨

قال: «أما القسم الأول فكل ما يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بصحته استحال تصحيحه بالسمع، مثل العلم بوجود الصانع، وكونه مختاراً وعالماً بكل المعلومات، وصدق الرسل».

---

(١) في: (١/ ص١٣-ظ١٣) نسخة دار الكتب رقم (٧٤٨) توحيد (١٣-ظ١٣) نسخة رقم (٥٦٥) طلعت علم الكلام، وسبق ورود هذا الكلام في هذا الجزء (ص٢٨٩) وقابلته هناك على نهاية العقول فارجع إليه (رشاد).

قال[١]: «وأما القسم الثاني وهو ترجّح[٢] أحد طرفي الممكن على الآخر، إذا لم يجده[٣] الإنسان من نفسه، ولا يدركه[٤] بشيء من حواسه، فإن حصول غراب[٥] على قلة جبل قاف إذا كان جائز الوجود والعدم مطلقاً، وليس هناك ما يقتضي وجوب أحد طرفيه أصلاً، وهو غائب عن النفس والحس، استحال العلم بوجوده إلاَّ من[٦] قول الصادق. وأما القسم الثالث: وهو معرفة وجوب الواجبات، وإمكان[٧] الممكنات، واستحالة[٨] المستحيلات، التي لا يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بوجوبها وإمكانها واستحالتها، مثل مسألة الرؤية والصفات[٩] والوحدانية وغيرها». / ٥/٣٢٩

[تعليق ابن تيمية]

قلت: ليس المقصود هنا استيفاء الكلام فيما ذكره من الأمثال، فإن فيما ذَكَر أنه لا يعلم إلا بالسمع ما يمكن علمه بدون السمع، إذ عِلْمُ الإنسان بوجود بعض الممكنات

(١) في نهاية العقول (١/ ١٣) نسخة دار الكتب (ظ١٣) نسخة طلعت.

(٢) نهاية العقول: فهو ترجيح.

(٣) نهاية العقول نسخة طلعت: ولم يجده.

(٤) نهاية العقول: ولم يدركه.

(٥) نهاية العقول: فإن جلوس غراب.

(٦) نهاية العقول نسخة طلعت: بوجود الأمن، وهو تحريف.

(٧) نهاية العقول: أو إمكان.

(٨) نهاية العقول نسخة دار الكتب: أو استحالة.

(٩) نهاية العقول نسخة دار الكتب: والصفة.

له طرق متعددة غير إخبار الرسول، وكذلك ما ذَكَر أنَّه لا يُعلم بالسمع، فيه كلام ليس هذا موضعه.

ولكن المقصود ذكر قوله[١] بعد ذلك، فإنَّه قال: «**إذا عرفت ذلك فنقول[٢]: أمَّا أنَّ الأدلة السمعية لا يجوز استعمالها في الأصول[٣] في القسم الأول فهو ظاهر، وإلاَّ لو وقع[٤] الدَّور، وأما أنه يجب استعمالها في القسم الثاني فهو ظاهر كما سلف، وأما القسم الثالث ففي جواز استعمال الأدلة السمعية فيه إشكال.**

وذلك لأنا لو قَدَّرنا قيام الدليل القاطع العقلي[٥] على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي، فلا خلاف بين[٦] أهل التحقيق بأنه[٧] يجب تأويل الدليل السمعي، لأنه إذا لم يمكن[٨] الجمع بين ظاهر/ النقل وبين مقتضى الدليل العقلي[٩]، فإمَّا أن نُكذِّب بالعقل وإما نُأَوِّل[١٠] النقل، فإن كذبنا العقل، مع أنَّ النقل لا يمكن ٥/ ٣٣٠

(١) بعد النص السابق مباشرة في النسختين المخطوطتين.

(٢) نهاية العقول: وإذا عرفت هذا التفصيل فنقول.

(٣) الأصول: ساقطة من النسختين.

(٤) نهاية العقول نسخة دار الكتب: فهو ظاهر وإلا وقع؛ نسخة طلعت: فهو الظاهر وإلا وقع.

(٥) المخطوطتان: العقلي القاطع.

(٦) نسخة دار الكتب: من.

(٧) النسختان: إنه.

(٨) نسخة طلعت: لم يكن.

(٩) النسختان: دليل العقل.

(١٠) النسختان: العقل أو نؤول.

إثباته إلاَّ بالعقل، فإنَّ الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلاَّ العقل[١]، فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه، فإذن[٢] لا يكون النقل مقطوع الصحة، فإذن[٣] تصحيح النقل برد العقل يتضمن القدح في النقل، وما أدى ثبوته إلى انتفائه كان باطلاً[٤]، فتعين[٥] تأويل النقل.

فإذن الدليل السمعي لا يفيد اليقين بوجود مدلوله، إلاَّ بشرط أن لا يوجد دليل عقلي على خلاف ظاهره، فحينئذ لا يكون الدليل النقلي مفيداً للمطلوب، إلا إذا بيَّنا أنه[٦] ليس في العقل ما يقتضي خلاف ظاهره، ولا طريق لنا إلى إثبات ذلك الأمر إلا من[٧] وجهين: إما/ أن[٨] نقيم دلالة عقلية على[٩] صحة ما أشعر به ظاهر ٥/ ٣٣١ الدليل النقلي، وحينئذ يصير الاستدلال بالنقل فضلاً غير محتاج إليه، وإمَّا بأنَّ نزيف[١٠] أدلة المنكرين لما دل عليه ظاهر النقل، وذلك ضعيف لما بيَّنا من[١١] أنه لا

---

(١) النسختان: إلا بالعقل.

(٢) النسختان: فحينئذ.

(٣) النسختان: فحينئذ.

(٤) النسختان: باطلاً ولما بطل ذلك.

(٥) نسخة دار الكتب: تعين، نسخة طلعت: تعيين.

(٦) النسختان: إلا إذا ثبت أنه.

(٧) نسخة طلعت: الأمن: وهو تحريف.

(٨) في النسختين: إما بأن.

(٩) في النسختين: عقلية قاطعة على.

(١٠) ر: يزيف؛ هـ: الكلمة غير منقوطة؛ نسخة طلعت: تزييف.

(١١) من: ساقطة من النسختين.

يلزم من فساد ما ذكروه أن لا يكون هناك معارض أصلا، اللهم إلاَّ أن نقول: إنَّه لا دليل على هذه المعارضات[١] فوجب نفيه، ولَكُنَّا زيَّفنا هذه الطريقة، أو نقيم دلالة قاطعة على أنَّ المقدمة الفلانية غير معارضة لهذا النص، ولا المقدمة الفلانية الأخرى، وحينئذ (يحتاج[٢] إلى إقامة)[٣] الدلالة على أن[٤] كل واحدة من هذه المقدمات[٥] التي لا نهاية لها غير معارضة لهذا[٦] الظاهر، فثبت أنَّه لا يمكن حصول اليقين بعدم[٧] ما يقتضي خلاف الدليل النقلي، وثبت أنَّ الدليل النقلي يتوقف إفادته[٨] اليقين على ذلك، فإذاً الدليل النقلي تتوقف إفادته على مقدمة[٩] غير يقينية، وهي عدم دليل/ عقلي، فوجب[١٠] تأويل ذلك النقل، وكل ما تُبنى[١١] صحته على ما لا يكون يقينياً، لا يكون[١٢] هو أيضاً يقينياً، فثبت أن ذلك الدليل النقلي من هذا[١٣] القسم لا يكون مفيداً لليقين».

٥/ ٣٣٢

---

(١) نسخة دار الكتب: هذا المعارض، نسخة طلعت: هذه المعارض.

(٢) نسخة دار الكتب: نحتاج. (٣) ما بين ( ) ساقط من نسخة طلعت.

(٤) نسخة دار الكتب: الدليل على أن؛ نسخة طلعت: الدليل على أنه.

(٥) نسخة طلعت: واحد من المقدمات، نسخة دار الكتب: واحدة من المقدمات.

(٦) في النسختين من نهاية العقول: غير معارض لذلك.

(٧) في النسختين من نهاية العقول: لعدم. (٨) نسخة دار الكتب: يتوقف إفادته اليقين.

(٩) نسخة طلعت: الدليل النقلي على مقدمة يتوقف إفادة اليقين على ذلك.

(١٠) ر، والنسختان من نهاية العقول: يوجب، والمثبت من (هـ).

(١١) في النسختين: ما يتبنى.

(١٢) في النسختين: لم يكن.

(١٣) في النسختين: في هذا.

قال[١]: «وهذا بخلاف الأدلة العقلية، فإنها مركّبة من مقدمات لا يُكتفى منها[٢] بأن لا يعلم فسادها، بل لا بدَّ وأن يعلم بالبديهية[٣] صحتها، ويعلم بالبديهية[٤] لزومها ممّا علم صحته[٥] بالبديهية[٦]، ومتى كان كذلك استحال أن يوجد ما[٧] يعارضه لاستحالة التعارض في العلوم البديهية».

قال[٨]: «فإن قيل: إنَّ الله[٩] لما أسمع المكلف الكلام الذي يُشعر ظاهره بشيء، فلو كان في العقل ما يدلُّ على بطلان[١٠] ذلك الشيء، وجب عليه تعالى أنْ يخطر ببال المكلف ذلك الدليل، وإلاَّ كان ذلك/ تلبيساً من الله تعالى، وأنَّه غير جائز. ٥/ ٣٣٣ قلنا: هذا بناءً على قاعدة الحسن والقبح، وأنه يجب على الله[١١] شيء، ونحن لا نقول بذلك. سلمنا[١٢] ذلك، فلم قلتم: إنه يجب على الله أن يخطر ببال المكلف

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٢) في النسختين: فيها.

(٣) نسخة دار الكتب: بالبديهة.

(٤) في النسختين: أو يعلم بالبديهة.

(٥) صحته: ساقطة من النسختين.

(٦) نسخة دار الكتب: بالبديهة.

(٧) في النسختين: يوجد له ما.

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٩) في النسختين: الله تعالى.

(١٠) نسخة طلعت: البطلان.

(١١) في النسختين: الله تعالى.

(١٢) نسخة دار الكتب (ظ١٤)، نسخة طلعت (ص١٤): لا نقول به ثم إن سلمنا.

ذلك الدليل العقلي، وبيانه[١] أنَّ الله تعالى إنـما يكـون ملبِّسا عـلى المكلّـف، لـو[٢] أسمعه كلاماً يمتنع عقلاً أن يريد[٣] به إلاَّ ما أشعر به ظاهره، وليس الأمر كذلك، لأنَّ المكلَّف إذا سمع ذلك الظاهر، ثمَّ إنه يجوز أن يكون هناك دليل[٤] على خلاف ذلك الظاهر، فبتقدير[٥] أن يكون الأمر كذلك، لم يكنِ مراد الله[٦] من ذلك الكلام ما أشعر به الظاهر[٧]، فعلى هذا إذا أسمع الله[٨] المكلّف ذلـك الكـلام، فلـو قطـع المكلَّف بحمله على ظاهره، مع قيام الاحتمال الذي ذكرنا، كـان ذلـك التقـصير[٩] واقعاً من المكلَّف[١٠] لا من قِبَل الله تعالى، حيث قطع لا في موضع القطع[١١]، فثبت أنَّه لا يلزم من عدم إخطار الله تعالى ببال المكلف/ ذلك[١٢] الدليل العقلي المعارض للدليل السمعي أن يكون[١٣] ملبِّساً». ٥/ ٣٣٤

قال[١٤]: «فخرج مما ذكرناه أنَّ الأدلة النقلية لا يجوز التمسك بها في المسائل العلمية[١٥]، ولعلّه يمكن أن يُجاب عن هذا السؤال بـما بـه يُجـاب عـن تجـويز ظهـور

---

(١) نسخة دار الكتب، نسخة طلعت (ظ١٤): بيانه.

(٢) في النسختين: أن لو.

(٣) في النسختين: أن يراد به.

(٤) في النسختين: دليل عقلي.

(٥) في النسختين: وبتقدير.

(٦) في النسختين: الله تعالى.

(٦) في النسختين: ظاهره.

(٨) في النسختين: الله تعالى.

(٩) في النسختين: ذكرناه كان على ذلك التقدير التقصير.

(١٠) في النسختين: من قبل المكلف.

(١١) القطع: ساقطة من (ر) وأثبتها من (هـ)؛ نسخة طلعت: في الموضع القطع.

(١٢) في النسختين: ذلك المكلف.

(١٣) في النسختين: النقلي كونه.

(١٤) بعد الكلام السابق مباشرة في نسختي نهاية العقول.

(١٥) في النسختين: العقلية.

المعجزات على الكاذبين[1]. نعم يجوز التمسك بها في المسائل النقلية تارةً لإفادة اليقين، كما في مسألة الإجماع وخبر الواحد، وتارةً لإفادة الظن، كما في الأحكام الشرعية»[2].

[تعليق ابن تيمية]

قلت: فليتدبر المؤمن العاقل هذا الكلام، مع أنَّه قد ينزل فيه درجة، ولم يجعل عدم إفادته اليقين إلا لتجويز المعارض العقلي، وإلاَّ فهو وغيره في موضع آخر ينفون أن يكون الدليل السمعي مفيداً لليقين، لكونه موقوفاً على مقدمات ظنيّة، كنقل اللغة، والنحو، والتصريف، وعدم المجاز، و الاشتراك، والنقل والإضمار، والتخصيص وعدم المعارض السمعي أيضاً مع العقلي.

وبهذا دفع الآمدي وغيره الاستدلال بالأدلة السمعية في هذا الباب، ونحن قد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع، وبيَّنا إمكان دلالة الأدلة السمعية على اليقين، وبيَّنا فساد ما ذكره هؤلاء الذين أسسوا قواعد الإلحاد. / ٥/ ٣٣٥

والمقصود هنا أن نبيِّن اعترافهم بما ألزمناهم به. وإذا كان كذلك فيُقال: نحن نعلم بالاضطرار من دين الرسول أنَّ النبي ﷺ إذا أخبر أمته بما أخبرهم به من الغيب من أسماء الله وصفاته وغير ذلك، فإنَّه لم يُرد منهم ألا يقرُّوا بثبوت شيء مما أخبر به إلاَّ بدليل منفصل غير خبره، فإذا كان القول مستلزماً لكون الرسول أراد أن لا يثبت شيء بمجرد خبره، وهذا مما يُعلم بالاضطرار أنَّه كذب على الرسول، عُلم أنَّ هذا القول معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام.

---

(١) نسخة طلعت: يجاب عن ظهور تجويز المعجزات على أيدي الكذابين، نسخة دار الكتب: بما يجاب به عن تجويز ظهور المعجزات على أيدي الكذابين.

(٢) في السختين: الشرعية وبالله التوفيق ولنختم هذا الفصل.

وهؤلاء الذين سمَّاهم «أهل التحقيق» هم أهل التحقيق عنده، سمَّاهم كذلك بناءً على ظنِّه، كما يسمِّي الاتحادية والحلولية أنفسهم أهل التحقيق، ويسمي كلُّ شخص طائفته أهل الحق، بناءً على ظنِّه واعتقاده.

ومثل هذا لا يكون مدحهم زَيْناً، ولا ذمّهم شَيْئاً، إلا إذا كان قولاً بحقّ.

والذي مَدْحُهُ زَيْنٌ وذمُّه شَيْن هو الله ورسوله، والذين جعلهم أهل الحق هم المذكورون في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال:٢-٤] فوصف المؤمنين حقاً بأنهم إذا تُلِيت عليم آياته زادتهم إيمانا. وهؤلاء المعارضون لآياته إذا تليت عليهم آياته لم تزدهم إيمانا، بل رَيْباً ونفاقاً. / ٥/ ٣٣٦

وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱتَّبَعُواْ ٱلْبَٰطِلَ وَأَنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّبَعُواْ ٱلْحَقَّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ [محمد:٣]، فوصف المؤمنين بأنهم اتَّبعوا الحق من ربّهم، ومن اتبع الحق كان محقًّا.

والمؤمنون اتّبعوا الحقَّ من ربّهم، فهم أحقّ الناس بالتحقيق، وإذا كان المؤمنون هم المحققين، ومن نعتهم أنَّهم إذا تُليت عليهم آياته زادتهم إيمانا، كان الموصوفون بنقيض ذلك ليسوا من المحققين عند الله وعند رسوله، بل من المحققين عند إخوانهم، كما أنَّ اليهود والنصارى والمشركين، وكل طائفة، من المحققين عند من وافقهم على أنَّ ما يقولونه حق.

وقد وصف المؤمنين بما ذكره في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ۝ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كَٰفِرُونَ ۝﴾ [التوبة:١٢٤-١٢٥].

ومن المعلوم أنَّ من ناقض الآيات المنزَّلة باعتقاده وهواه، لم تزده إيماناً، ولم يستبشر بنزولها، بل تزيده رجساً إلى رجسه.

وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴿١٥﴾﴾ [الحجرات:١٥] فالصادق في قوله: (آمنوا) هو الذي لم/ يحصل له ريب فيما جاء به الرسول، ومن جوَّز أن يكون فيما ٥/٣٣٧ أخبر به ما يعارضه صريح المعقول لم يزل في رَيْبٍ من ثبوت ما أخبر به، ولكن غايته أن يعلم أنَّ الرسول صادق فيما أخبر به على طريق الجملة، فإذا نظر فيما أخبر به لم يعلم ثبوت شيء مما أخبر به.

ومن المعلوم أنَّ العلم بأنه صادق، مقصوده تصديق أخباره، والمقصود بتصديق الأخبار التصديق بمضمونها، فإذا كان لم يصدِّق بمضمون أخبار الرسول ﷺ، كان بمنزلة من آمن بالوسيلة، ولم يحصل له المقصود.

ولو قال الحاكم: إنَّ هؤلاء الشهود صادقون في كل ما يشهدون به، وهو لا يثبت بشهادة أحد منهم حقاً،لم يكن في تعديلهم فائدة، ومن تدبّر هذا الباب علم حقيقته، والله أعلم.

الوجه الثالث والثلاثون

أن يُقال: نحن نعلم بالاضطرار من دين الرسول أنَّه أوجب على الخلق تصديقه فيما أخبر به، وقطعهم بثبوت ما أخبرهم به، وأنه من لم يكن كذلك لم يكن مؤمناً به، بل إذا أقرَّ أنه رسول الله، وأنه صادق فيما أخبر، ولم يقر بما أخبر به من أنباء الغيب -لجواز أن يكون ذلك متيقَّناً في نفس الأمر بدليل لم يعلمه المستمع، ولا يمكن إثبات ما أثبته الرسول بخبره إلاَّ بعد العلم بذلك -فإنَّ هذا ليس مؤمناً بالرسول. / ٥/٣٣٨

وإذا كان هذا معلوماً بالاضطرار، كان قول هؤلاء المعارضين لخبره بآرائهم معلوم الفساد بالضرورة من دينه. وحينئذ فإمَّا أن يكون الرجل مؤمناً بالله ورسوله فيصدِّقه في كل ما أخبر به، ويعلم أنَّه يمتنع أن يكون ذلك منتفياً في نفس الأمر، وأنه لا دليل يدلّ على انتفائه، وإما أن يكون الرجل غير مصدِّق للرسول في شيء مما أخبر به، إلا أن يعلم ذلك بدليل منفصل غير خبر الرسول، ومن لم يقرّ بما أخبر به الرسول إلاَّ بدليل منفصل لم يكن مؤمناً به، بل كان مع الرسول كالفقهاء بعضهم مع بعض: إن قام دليل على قوله وافقه، وإلاَّ لم يوافقه.

ومعلوم أنَّ هذا حال الكفَّار بالرسل، لا المؤمنين بهم، ورؤوس هؤلاء الذين قال الله فيهم: ﴿وَإِذَا جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ قَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِيَ رُسُلُ ٱللَّهِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام:١٢٤].

وهذا الذي ذكره هذا في العقل ذكره طائفة أخرى في الكشف، كما ذكره أبو حامد في كتابه «الإحياء» في الفرق بين ما يُتأول وما لا يتأول[١]، وذكر أنَّه لا يُستدلُّ بالسمع على شيء من العلم الخبري، وإنما الإنسان يعرف الحق بنور إلهي يقذف في قلبه[٢]، ثم يُعرض الوارد في/ السمع عليه، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرّروه[٣]، وما خالف أوّلوه[٤]. ٥/ ٣٣٩

---

(١) انظر إحياء علوم الدين الغزالي مع تخريج الحافظ العراقي للأحاديث ط. لجنة نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة، (١٣٥٦) (١/ ١٧١-١٨٠) (رشاد).

(٢) نص عبارات الغزالي في الإحياء (١/ ١٨٠): «وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين جمود الحنابلة دقيق غامض لا يطلع عليه إلا الموفقون الذين يدركون الأمور بنور إلهي لا بالسماع» وانظر الإحياء (١/ ١٦٣) (رشاد).

(٣) في الأصل (ر): فما وافق شاهدوه فرقوه، والعبارة ناقصة ومحرفة، وما أثبته هو نص كلام الغزالي في الأحياء (١/ ١٨٠). وليست هذه العبارة في (هـ))رشاد).

(٤) في الأصل (ر): أوله: وليست الكلمة في (هـ) ونص كلام الغزالي في الأحياء (١/ ١٨٠): «ثم إذا =

ومن هنا زادت طائفة أخرى على ذلك، فادّعوا أنهم يعلمون -إما بالكشف وإما بالعقل- الحقائق التي أخبر بها الرسول أكمل من علمه بها، بل ادّعى بعضهم أن الأنبياء والرسل يستفيدون معرفة تلك الحقائق من مشكاة أحدهم، كما ادّعاه صاحب «الفصوص» أن الأنبياء والرسل يستفيدون العلم بالله من مشكاة المسمَّى عنده بخاتم الأولياء، وادّعى أنَّه يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه المَلَك الموحي به إلى الرسول[1].

ومعلوم أن هذه الأقوال من شرّ أقوال الكافرين بالرسول، لا المؤمنين به.

الوجه الرابع والثلاثون

أن الذين يعارضون الشرع بالعقل، ويقدِّمون رأيهم على ما أخبر به الرسول، ويقولون: إنَّ العقل أصل للشرع، فلو قدِّمناه عليه للزم/ القدح في أصل الشرع- إنما ٥/ ٣٤٠ يصح منهم هذا الكلام إذا أقرُّوا بصحة الشرع بدون المعارض، وذلك بأن يُقِرُّوا بنبوة الرسول، وبأنه قال هذا الكلام، وبأنه أراد به كذا، وإلاَّ فمع الشك في واحدةٍ من هذه المقدمات، لا يكون معهم عن الرسول من الخبر ما يعلمون به تلك القضية المتنازع فيها بدون معارضة العقل، فكيف مع معارضة العقل؟!

أما النبوة: فمن لم يعلم أنَّ الرسول عالم بهذه القضية التي أخبر بها، وأنَّه معصوم أن يقول فيها غير الحقّ، لم يمكن أن يعلم حكمها بخبره، فمتى جوَّز أن يكون غير عالم مع

=انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هي عليه نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة: فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه، وما خالف أولوه» (رشاد).

(١) انظر فصوص الحكم لابن عربي (١/ ٦١-٦٤)، وانظر جامع الرسائل المجموعة الأولى (ص٢٠٥-٢٠٧) (رشاد).

خبره بها، يجوز عليه أن يخطئ فيما يخبر به عن الله واليوم الآخر أو أن يَكْذِب، لم يُستفد بخبره علماً، ومن كانت النبوة عنده مكتسبة، من جنس نبي الفلاسفة، وأنَّ خاصة النبي قوة يُنال بها العلم، وقُوة يتصرف بها في العالم، وقوة تجعل المعقولات في نفسه خيالات تُرى وتُسمع، فتكون تلك الخيالات ملائكة الله وكلامه، كما يقوله ابن سينا وأتباعه من المتفلسفة -لم يمكنه أن يجزم بأنَّ الرسول عالم بما يقوله، معصوم أن يقول غير الحق، فكيف إذا كان يقول: إنَّ الرسول قد يقول ما يُعلم خلافه؟!

فهؤلاء يمتنع أن يستفيدوا بخبر الرسول علماً، فكيف يتكلمون في المعارضة؟

٥/٣٤١ وكذلك من لم يعلم ثبوت الأخبار لم يتكلَّم في حصول العلم بموجبها،/ وكذلك من قال: إن الدليل السمعي لا يُعلم به مراد المتكلم، كما يقوله الرازي ومتّبعوه الذين يزعمون أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين بمراد المتكلم، فهؤلاء ليس عندهم دليل شرعي يفيد العلم بما أخبر به الرسول، فكيف يعارضون ذلك المعقول؟

وكذلك أيضاً من عرف أن معقولاتهم التي يعارضون بها الشرع باطلة، امتنع أن يعارض بها دليلاً ظنياً عنده، فضلا عن أن يعارض بها دليلاً يقينياً عنده، ولهذا كان الذين صرَّحوا بتقديم الأدلة العقلية على الشرعية مطلقاً، كأبي حامد والرازي ومن تبعهم، ليس فيهم من يستفيد من الأنبياء علماً بما أخبروا به، إذا لم يكونوا مقرِّين بأنَّ الرسول بلَّغ البلاغ المبين المعصوم، بل إيمانهم بالنبوة فيه ريب: إمَّا لتجويز أن يقول خلاف ما يعلم، كما يقوله ابن سينا وأمثاله، وإمَّا لتجويز أن لا يكون عالماً بذلك، كما تقوله طائفة أخرى، وإمَّا لأنه جائز في النبوة -لم يجزم بعد بأنَّ النبي معصوم فيما يقوله، وأنه بلَّغ البلاغ المبين، فلا تجد أحداً ممَّن يقدّم المعقول مطلقاً على خبر الرسول إلا وفي قلبه مرض في إيمانه بالرسول، فهذا محتاج أولاً إلى أن يعلم أنَّ محمداً رسول الله الصادق

المصدوق، الذي لا يقول على الله إلاَّ الحق، وأنه بلَّغ البلاغ المبين، وأنَّه معصوم عن أن يقرّه الله على خطأ فيما بلغه وأخبر/ به عنه، ومن ثبت هذا الإيمان في قلبه امتنع مع هذا ٥/ ٣٤٢ أن يجعل ما يناقض خبر الرسول مقدَّماً عليه.

الوجه الخامس والثلاثون

أن يُقال: قول هؤلاء متناقض، والقول المتناقض فاسد. وذلك أن هؤلاء يوجبون التأويل في بعض السمعيات دون بعض، وليس في المنتسبين إلى القبلة، بل ولا في غيرهم، من يمكنه تأويل جميع السمعيات.

وإذا كان كذلك قيل لهم: ما الفرق بين ما جوَّزتم تأويله، فصرفتموه عن مفهومه الظاهر ومعناه البيِّن وبين ما أقررتموه؟

فهم بين أمرين: إما أن يقولوا ما يقوله جمهورهم: إن ما عارضه عقليّ قاطع تأولناه، وما لم يعارضه عقليّ قاطع أقررناه.

فيُقال لهم: فحينئذ لا يمكنكم نفي التأويل عن شيء، فإنَّه لا يمكنكم نفي جميع المعارضات العقلية، كما تقدّم بيانه.

وأيضاً فعدم المعارض العقلي القاطع لا يوجب الجزم بمدلول الدليل السمعي، فإنَّه -على قولكم-: إذا جوَّزتم على الشارع أن يقول قولاً له معنى مفهوم، وهو لا يريد ذلك، لأنَّ في العقليات الدقيقة التي لا تخطر ببال أكثر الناس، أو لا تخطر للخلق في قرون كثيرة ما يخالف ذلك- جاز أن يريد بكلامه ما يخالف مقتضاه بدون ذلك، لجواز أن يظهر في الآخرة ما يخالف ذلك، أو لكون ذلك ليس معلوماً بدليل/ عقلي ونحو ٥/ ٣١٥ ذلك، فإنه إذا جاز أن يكون تصديق الناس له فيما أخبر به موقوفاً على مثل ذلك

الشرط، جاز أن يكون موقوفاً على أمثاله من الشروط، إذ الجميع يشترك في أنَّ الوقف على مثل هذا الشرط، يوجب أن لا يُستدلّ بشيء من أخباره على العلم بما أخبر به.

وإن قالوا بتأوّل كلِّ شيء، إلاَّ ما علم بالاضطرار أنَّه أراده، كان ذلك أبلغ، فإنه ما من نصٍّ واردٍ، إلاَّ ويمكن الدافع له أن يقول: ما يُعلم بالاضطرار أنَّه أراد هذا.

فإن كان للمثبت أن يقول: أنا أعلم بالاضطرار أنه أراده.

كان لمن أثبت ما ينازعه فيه هذا المثبت أن يقول أيضاً مثل ذلك.

ولا ريب أنَّ المثبتين للعلو والصفات عندهم أنَّ هذا معلوم بالاضطرار من دين الرسول ﷺ، فهم لا يتناقضون، ومن نازعهم يتناقض، فإنَّه لا يمكنه أن يقول لغيره من النفاة شيئاً، إلاَّ أمكن أهل الإثبات للعلو أن يقولوا له: فإمَّا أن تقبل مثل هذا، وإلاَّ كان متناقضاً لا يستقيم له قول عند واحدٍ من الطوائف، وهذا يبيّن فساد قوله، وهو المطلوب.

وهذا الذي ذكرناه بيِّنٌ في كلام كل طائفة، حتى في كلام المثبتين لبعض الصفات دون بعض، فإنَّك إذا تأملْت كلامهم لم تجد لهم قانوناً فيما يُتأوّل وما لا يُتأوّل، بل لازم قولهم إمكان تأويل الجميع، فلا يقرُّون إلاَّ بما يُعلم ثبوته بدليل منفصل عنِ السمع، وهم لا يجوِّزون مثل ذلك، ولا يمكنهم أن يقولوا مثل ذلك. / ٥/٣٤٤

فعُلم أنَّ قولهم باطل، وأنَّ قولهم: لا نتأوَّل إلا ما عارضه القطعي -قولٌ باطل، ومع بطلان قولهم قد يصرِّحون بلازمه، وأنَّه لا يُستفاد من السمعيات علمٌ، كما ذكره الرازي وغيره، مع أنهم يستفيدون منها علماً، فيتناقضون، ومن لم يتناقض منهم فعليه أن يقول: أخبار الرسول ثلاثة أقسام: ما علم ثبوته بدليل منفصل صُدِّق به، وما عُلم أنَّه عارضه العقل القاطع كان مأوَّلا، وما لا يُعلم بدليل منفصل لا يمكن لا ثبوته ولا انتفاؤه، وكان مشكوكاً فيه موقوفاً.

وهذا حقيقة قولهم الذي ذكرناه أوّلا، وهو ما يُعلم بالاضطرار من دين الإسلام أنَّه مناقض لما أوجبه الرسول من الإيمان بأخباره، وأنَّه في الحقيقة عزل للرسول عن موجب رسالته[1]، وجعل له كأبي حنيفة مع الشافعي، وأحمد بن حنبل مع مالك، ونحو ذلك.

الوجه السادس والثلاثون

أن يُقال: هم إذا أعرضوا عن الأدلة الشرعية لم يبق معهم إلاَّ طريقان: إمَّا طريق النظّار: وهي الأدلة القياسية العقلية، وإمَّا طريق الصوفية، وهي الطريقة العبادية الكشفية، وكل من جرَّب هاتين/ الطريقين علم أن ما لا يوافق الكتاب والسنة منهما فيه ٥/ ٣٤٥ من التناقض والفساد ما لا يحصيه إلا ربّ العباد، ولهذا كان من سلك إحداهما إنما يؤول به الأمر إلى الحيرة والشك، إن كان له نوع عقل وتمييز، وإن كان جاهلاً دخل في الشطح والطامات التي لا يصدِّق بها إلاَّ أجهل الخلق.

فغاية هؤلاء الشك، وهو عدم التصديق بالحق، وغاية هؤلاء الشطح، وهو التصديق بالباطل، والأول يشبه حال اليهود، والثاني يشبه حال النصارى، فحذَّاق أهل الكلام والنظر يعترفون بالحيرة والشك، كما هو معروف عن غير واحد منهم، كالذي كان يتكلَّم على المنبر فأخذ ينكر العلو على العرش، ويقول: كان الله ولا عرش، وهو لم يتحوَّل عمَّا كان عليه: فقام إليه الشيخ أبو الفضل جعفر الهمذاني وقال: دعنا يا أستاذ

---

(١) عن موجب رسالته، بعد هذا الكلام توجد إشارة إلى هامش نسخة (ر) حيث كتبت هذه العبارة: «وجعل له كأبي حنيفة مع الشافعي، وأحمد بن حنبل مع مالك ونحو ذلك» ويبدو أن هذه العبارة مقحمة هنا وليس هذا موضعها، أو لعل المقصود: وجعل الرسول بمثابة المعلم مع تلميذه أو العالم مع صاحبه يمكن أن يؤخذ بكلامه أو لا يؤخذ به (رشاد).

من ذكر العرش واستواء الله عليه، يعني أن هذا يُعلم بالسمع، وأخبرنا عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا، ما قال عارف قط: يا الله، إلاَّ ويجد قبل أن يتحرَّك لسانه في نفسه معنى يطلب العلو، لا يلتفت يمنة ولا يسرة، فهل عندك[1] من جواب على هذا؟ / ٣٤٦/٥

فصل[2]

[كلام الغزالي عن التأويل و[تعليق ابن تيمية] عليه]

ذكر أبو حامد في كتاب «الإحياء» كلاماً طويلاً في علم الظاهر والباطن[3]، قال[4]: «وذهبت طائفة إلى التأويل فيما يتعلق بصفات الله تعالى[5]، وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهره[6]، ومنعوا التأويل وهم الأشعرية[7]» -أي متأخروهم

---

(١) بعد عبارة «فهل عندك» يوجد انقطاع في نسخة (ر) وسقط كلام منها لم يذكره الهكاري، إلا أن الهكاري يبدأ بعده بكلام أثبته بين معقوفتين، وأرجو أن يكون الكلام الذي سقط من (ر) ولم يذكره الهكاري لا يتجاوز أسطراً قليلة. وقد جعلت عبارة: «فهل عندك من جواب على هذا؟» ختاماً لآخر كلام ورد قبل الانقطاع، وجعلت ما أضفته من كلمات بين معقوفتين (رشاد).

(٢) عند كلمة «فصل» يبدأ الكلام الموجود في نسخة (هـ) والذي سقط من نسخة (ر) وينتهي عند (٥/ ٣٥٠).

(٣) أنظر: إحياء علوم الدين للغزالي (١/ ١٧١-١٧٩).

(٤) (١/ ١٧٩).

(٥) الإحياء: وذهبت طائفة إلى الاقتصاد وفتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله سبحانه.

(٦) الإحياء: على ظواهرها.

(٧) الإحياء: ومنعوا التأويل فيه وهم الأشعرية.

الموافقون لصاحب «الإرشاد»[١] - قال[٢]: «**وزاد المعتزلة عليهم حتى أوَّلوا كونه سميعاً بصيراً، والرؤية والمعراج وإن لم يكن بالجسد[٣]، وأوَّلوا عذاب القبر والميزان، والسراط[٤]، وجملةً من أحكام الآخرة، ولكن أقرُّوا بحشر الأجساد وبالجنة واشتمالها على المأكولات[٥]**». / ٣٤٧/٥

قلت: تأويل الميزان، والصراط، وعذاب القبر، والسمع والبصر، إنما هو قول البغداديين من المعتزلة دون البصرية.

قال أبو حامد: «**وبترقيهم إلى هذا الحد زاد الفلاسفة فأوَّلوا كل ما ورد في الآخرة إلى أمور عقلية روحانية ولذات عقلية[٦]**».

إلى أن قال: «**وهؤلاء هم المسرفون في التأويل[٧]. وحد الاقتصاد بين هذا وهذا دقيق[٨] غامض لا يطلع عليه إلا الموفَّقون، الذين يدركون الأمور بنور إلهي، لا**

---

(١) الجملة الاعتراضية زيادة من ابن تيمية.

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٣) الإحياء: حتى أوّلوا من صفاته تعالى الرؤية، وأولوا كونه سميعاً بصيراً، وأولوا المعراج، وزعموا أنه لم يكن بالجسد.

(٤) الإحياء: والصراط.

(٥) الإحياء: على المأكولات والمشمومات والمنكوحات والملاذ الحسية، وبالنار واشتمالها على جسم محسوس محرق يحرق الجلود ويذيب الشحوم.

(٦) الإحياء: «كل ما ورد في الآخرة وردوه إلى آلام عقلية وروحانية، ولذات عقلية».

(٧) في التأويل: ليست في الأحياء.

(٨) الإحياء: وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين جمود الحنابلة دقيق..

بالسماع. ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هم عليه، ونظروا[١] إلى السمع والألفاظ الواردة فيه، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرَّروه، وما خالف أوَّلوه. فأمَّا من يأخذ هذه الأمور كلها من السمع فلا يستقرُّ له قدم[٢]».

قلت: هذا الكلام مضمونه أنَّه لا يستفاد من خبر الرسول ﷺ شيء من الأمور العلمية، بل إنما يدرك ذلك كل إنسان بما حصل له من المشاهدة والنور والمكاشفة.

وهذان أصلان للإلحاد، فإنَّ كل ذي مكاشفة إن لم يزنها بالكتاب والسنة، وإلاَّ دخل في الضلالات. / ٣٤٨/٥

وأفضل أولياء الله من هذه الأمة أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، وأفضل من كان محدَّثا من هذه الأمة عمر، للحديث، وللحديث الآخر: إنَّ الله ضرب الحق على لسان عمر وقلبه[٣]، ومع هذا فالصدِّيق أفضل منه، لأنَّ الصدِّيق إنما يأخذ من مشكاة الرسالة لا من مكاشفته ومخاطبته، وما جاء به الرسول معصوم لا يستقر فيه الخطأ، وأما ما يقع لأهل القلوب من جنس المخاطبة والمشاهدة ففيه صواب وخطأ، وإنما يُفرَّق بين صوابه وخطئه بنور النبوة، كما كان عمر يزن ما يرد عليه بالرسالة، فما وافق ذلك قبله، وما خالفه ردّه.

---

(١) الإحياء: على ما هي عليه نظروا..

(٢) الإحياء: فأما من يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد فلا يستقر له فيها قدم.

(٣) رواه الترمذي (٣٦٨٢)، والإمام أحمد (٢/ ٥٣)، وإبنه في زوائد الفضائل (٣٩٥، ٥٢٥)، وابن عدي في الكامل (٤/ ٢١٩،٢٠٧)، وأبو الشيخ في الطبقات (١/ ٣٨٢-٣٨٣)، وأبويعلى في الإرشاد (١٠٣) من حديث ابن عمر.

وقد ورد الحديث عن أبي هريرة وأبي ذر وغيرهم والحديث صحيح ثابت.

قال بعض الشيوخ ما معناه: قد ضُمنت لنا العصمة فيما جاء به الكتاب والسنة، ولم تُضمن لنا العصمة في الكشوف[١]. وقال أبو سليمان الداراني: إنَّه لتمر بقلبي النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلاَّ بشاهدين اثنين: الكتاب والسنة[٢]. وقال أبو عمرو إسماعيل بن نجيد: كل ذوق أو كل وَجْد لا يشهد له الكتاب والسنة فهو باطل[٣]. وقال الجنيد بن محمد: علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يصلح له أن يتكلم في علمنا[٤]. وقال سهل أيضا: يا معشر المريدين لا تفارقوا السواد على البياض، فما فارق أحد السواد على البياض إلا تزندق[٥]. / ٣٤٩/٥

وهذا وأمثاله كثير في كلام الشيوخ العارفين، يعلمون أنَّه لا تحصل[٦] لهم حقيقة التوحيد والمعرفة واليقين، إلاَّ بمتابعة المرسلين، وقد يحصل لهم من الدلائل العقلية القياسية البرهانية، ومن المخاطبات والمكاشفات العيانيَّة، ما يصدِّق ما أخبر به الرسول ﷺ.

كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ۝٥٣﴾ [فصلت:٥٣]، وقال تعالى: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ وَيَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ﴾ [سبأ:٦]، وقال تعالى: ﴿۞ أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ ۚ﴾ [الرعد:١٩].

---

(١) ذكره ابن تيمية في المجموع (٢/ ٢٢٦) عن أبي الحسن الشاذلي.

(٢) «السّير» (١٠/ ١٨٣)، و«صفوة الصفوة» (٤/ ٢٢٦)، و«الرسالة» للقشيري (٤١١).

(٣) ورد بلفظ قريب عند الذهبي في «السير» (١٦/ ١٤٧)، و«الرسالة» للقشيري (٤٣٥).

(٤) الرسالة للقشيري (٤٣١). (٥) الرسالة للقشيري (٤١٢).

(٦) هنا ينتهي الكلام الموجود في نسخة (هـ) وهو غير موجود في نسخة (ر)، وبدأ هذا الكلام (ص٣٤٧) (رشاد).

وتجد كثيراً من السالكين طريق العلم والنظر والاستدلال، الذين اشتبهت عليهم الأمور، وتعارضت عندهم الأدلة والأقيسة، يحسنون الظنَّ بطريق أهل الإرادة والعبادة والمجاهدة، ظانّين أنّه ينكشف بها الحقائق.

٥/ ٣٥٠ وكثير من السالكين طريق العبادة والإرادة والزهد والرياضة،/ الذين اشتبهت عليهم الأمور، وتعارضت عندهم الأذواق والمواجيد، يحسنون، الظن بطريق أهل العلم والنظر والاستدلال، ظانين أنَّه ينكشف به لهم الحقائق.

وحقيقة الأمر أنَّه لا بدَّ من الأمرين، فلا بدَّ من العلم والقصد، ولا بدَّ من العلم والعمل به. ومن علم بما يعلم ورَّثه الله علم ما لم يعلم.

والعبد عليه واجبات في هذا وهذا، فلا بدَّ من أداء الواجبات، ولا بدَّ أن يكون كل منهما موافقاً لما جاء به الرسول، فمن أقبل على طريقة النظر والعلم، من غير متابعة للسنة، ولا عمل بالعلم، كان ضالاً في علمه، غاوياً في عمله، ومن سلك طريق الإرادة والعبادة، والزهد والرياضة، من غير متابعة للسنة، ولا علم ينبني العمل عليه، كان ضالاً غاوياً، ومن كان معه علم صحيح مطابق لما جاء به الرسول ﷺ بلا عمل به كان غاوياً، ومن كان معه عمل موافق للسنة بدون العلم المأمور به كان ضالاً، فمن خرج عن موجب الكتاب والسنة من هؤلاء وهؤلاء كان ضالاً، وإذا لم يعمل بعلمه، أو عمل بغير علم، كان ذاك فساداً ثانيا، والذين لم يعتصموا بالكتاب والسنة من أهل الأحوال والعبادات، والرياضات والمجاهدات، ضلالهم أعظم من ضلال من لم يعتصم بالكتاب والسنة من أهل الأقوال والعلم، وإن كان قد يكون في هؤلاء من الغيِّ ما ليس فيهم، فإنَّهم يدخلون في أنواع من الخيالات الفاسدة، والأحوال الشيطانية المناسبة لطريقهم.

كما قال تعالى: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَـٰطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾﴾

٥/ ٣٥١ [الشعراء: ٢٢١-٢٢٢]. /

والإنسان همَّام حارث، فمن لم يكن همه وعمله ما يحبُّه الله ورسوله ﷺ، كان همّه وعمله مما لا يحبه الله ورسوله ﷺ.

والأحوال نتائج الأعمال، فيكون ما يحصل لهم بحسب ذلك العمل، وكثيراً ما تتخيل له أمور يظنها موجودة في الخارج ولا تكون إلاَّ في نفسه، فيسمع خطاباً يكون من الشيطان أو من نفسه، يظنه من الله تعالى، حتى أنَّ أحدهم يظن أنه يرى الله بعينه، وأنه يسمع كلامه بأذنه من خارج، كما سمعه موسى بن عمران، ومنهم من يكون ما يراه شياطين و ما يسمعه كلامهم، وهو يظنه من كرامات الأولياء، وهذا باب واسع بسطه موضع آخر.

ولهذا قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: الرؤيا ثلاثة: رؤيا من الله، ورؤيا تحزين من الشيطان، ورؤيا مما يحدِّث به المرء نفسه في اليقظة فيراه في المنام[1]. / ٥/٣٥٢

وكثيراً ما يرى الإنسان صورة اعتقاده، فيكون ما يحصل له بمكاشفته ومشاهدته هو ما اعتقده من الضلال، حتى أنَّ النصراني يرى في كشفه التثليث الذي اعتقده، وليس أحد من الخلق معصوماً أن يُقرَّ على خطأ إلاَّ الأنبياء، فمن أين يحصل لغير الأنبياء نور إلهي تُدرَك به حقائق الغيب وينكشف له أسرار هذه الأمور على ما هي عليه، بحيث يصير بنفسه مدرِكاً لصفات الرب وملائكته، وما أعده الله في الجنَّة والنار لأوليائه وأعدائه؟!

وهذا الكلام أصله من مادة المتفلسفة والقرامطة الباطنية، الذين يجعلون النبوة فيضاً يفيض من العقل الفعَّال على نفس النّبي، ويجعلون ما يقع في نفسه من الصور هي ملائكة الله، وما يسمعه في نفسه من الأصوات هو كلام الله، ولهذا يجعلون النبوة مكتسبة، فإذا استعدَّ الإنسان بالرياضة والتصفية فاض عليه ما فاض على نفوس الأنبياء، وعندهم هذا الكلام باطل باتفاق المسلمين واليهود والنصارى.

---

(١) رواه مسلم (٢٢٦٣).

ومع هذا فإن هؤلاء لا يقولون: إنَّ كل أحد يمكنه أن يدرك بالرياضة ما أدركه من هو أكمل منه، فلا يتصور على هذا الأصل أن يدرك عامة الخلق ما أدركه النبي ﷺ، ولو فعلوا ما فعلوا، فإن كان العلم بما أخبر به لا يعلم إلاَّ بهذا الطريق، لم يمكن معرفته بحال.

٥/٣٥٣ ثمَّ من المعلوم أنَّ هذا لو كان ممكناً، لكان السابقون الأولون أحق/ الناس بهذا، ومع هذا فما منهم من ادّعى أنه أدرك بنفسه ما أخبر به الرسول ﷺ.

ومن المعلوم أن الله فضَّل بعض الرسل على بعض، وفضَّل بعض النبيين على بعض.

كما قال تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة:٢٥٣].

وقال: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء:٥٥].

كما خصَّ موسى بالتكليم، فلا يمكن عامة الأنبياء والرّسل أنْ يسمع كلام الله كما سمعه موسى، ولا يمكن غير محمد أن يدرك بنفسه ما أراه الله محمداً ﷺ ليلة المعراج وغير ليلة المعراج.

فإذا كان إدراك مثل ذلك لا يحصل للرسل والأنبياء، فكيف يحصل لغيرهم؟!

ولكن الذي قال هذا يظن أنَّ تكليم الله لموسى من جنس الإلهامات التي تقع لآحاد الناس، ولهذا ادّعوا أنَّ الواحد من هؤلاء قد يسمع كلام الله كما سمعه موسى بن عمران، وله في كتاب «مشكاة الأنوار»[١] من الكلام المبني على أصول هؤلاء المتفلسفة ما لا يرضاه لا اليهود ولا النصارى، ومن هناك مرق صاحب «خلع النعلين»[٢] وأمثاله ٥/٣٥٤ من/ أهل الإلحاد، كصاحب «الفصوص» ابن عربي الذي ادّعى أنَّ خاتم الأولياء

(١) يقصد ابن تيمية الغزالي صاحب كتاب مشكاة الأنوار (رشاد).

(٢) وهو ابن قسي، وسبقت ترجمته (١/ ١٦٣) (رشاد).

أفضل من خاتم الأنبياء، وأنَّ الأنبياء جميعهم إنما يستفيدون معرفة الله من مشكاة خاتم الأولياء.

وتلك المعرفة عندهم هي كون الوجود واحداً، لا يتميز فيه وجود الخالق عن وجود المخلوق، وادّعى أنَّ خاتم الأولياء يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه المَلَك الذي يوحي به إلى الرسول، وخاتم الأولياء، وإن كان قد تكلَّم به أبو عبد الله الترمذي[1] وغيره، وتكلَّموا فيه بكلام باطل أنكره عليهم أهل العلم والإيمان، فلم يصلوا به إلى هذا الحد.

ولكن هذا بناه ابن عربي وأمثاله من الملاحدة على أصول الفلاسفة الصابئة، وهؤلاء أخذوا كلام الفلاسفة: أخرجوه في قالب المكاشفة والمشاهدة.

والملك عند هؤلاء ما يتخيل في نفس النبيّ من الصورة الخيالية، وهم يقولون إنَّ للنبي ثلاث خصائص: إحداها: أن يكون له قوة/ قدسية يُنال بها العلم بلا تعلم. ٥/ ٣٥٥ الثانية: أن تكون له قوة نفسانية يؤثر بها في هيولي العالم. الثالثة: أن يرى ويسمع في نفسه

(١) أبو عبدالله محمد بن علي بن الحسن بن بشر، الحكيم الترمذي، صوفي وعالم بالحديث، من أهل ترمذ، اختلف في سنة مولده وسنة وفاته، والأرجح أنه توفي نحو سنة (٣٢٠هـ) نفى من ترمذ لابتداعه وقيل إن أهل ترمذ هجروه لتأليفه كتاب ختم الولاية. أنظر ترجمته في: طبقات الصوفية للسلمي، (ص٢١٧-٢٢٠)، ولسان الميزان (٥/ ٣٠٨-٣١٠)؛ وتذكرة الحفاظ (١/ ٦٤٥)؛ وطبقات الشافعية (٢/ ٢٤٥-٢٤٦)؛ والأعلام (٧/ ١٥٦-١٥٧)؛ ومقدمة كتاب الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية للدكتور عبدالفتاح بركة، ط. مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، (١٣٩٠/ ١٩٧٠). وقد نشر كتابه ختم الأولياء بتحقيق الدكتور عثمان يحيى وانظر المقدمة، ط. المطبعة الكاثوليكية، بيروت، (١٩٦٥). ومن كتبه المنشورة كتاب الرياضة وأدب النفس تحقيق آربري وعلي عبدالقادر، ط. عيسى الحلبي، القاهرة، (١٣٦٦/ ١٩٤٧) وانظر المقدمة (رشاد). قلت: وقد نشر له عدّة كتب غير ما ذكل الفاضل رشاد سالم رحمه الله.

بطريق التخيّل ما يتمثل له من الحقائق، فيجعلون ما يراه الأنبياء من الملائكة ويسمعونه منهم إنما وجوده في أنفسهم لا في الخارج(١).

وخاتم الأولياء عندهم يأخذ المعقولات الصريحة التي لا تفتقر إلى تخيل، ومن كان هذا قوله قال: إنه يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملَك الذي يوحي إلى خاتم الأنبياء، فإن الملَك عنده هو الخيال الذي في نفس النبي، وهو يأخذ من المعدن، الذي يأخذ منه الخيال.

فهذا وأمثاله هو المكاشفة التي يرجع إليها من استغنى عن تلقي الأمور من جهة السمع، وهؤلاء هم الذين سلكوا ما أشار إليه صاحب «الإحياء» وأمثاله، ممَّن جرى في بعض الأمور على قانون الفلاسفة.

وطريق هؤلاء المتفلسفة شرٌّ من طريق اليهود والنصارى، وقد بُسط الكلام على طريقهم في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أنَّ هؤلاء مع إلحادهم، وإعراضهم عن الرسول وتلقّي الهدى من طريقه، وعزله في المعنى، هم متناقضون، في قول مختلف، يؤفك عنه من أُفك، فكل من أعرض عن الطريقة السلفية النبوية الشرعية الإلهية، فإنَّه لا بد أن يضل ويتناقض، ويبقى في الجهل المركَّب أو البسيط. / ٣٥٦/٥

وكان المقصود أولاً بيان تناقض من أعرض عن الأدلة السمعية الشرعية في الأصول الخبرية، كالصفات والنبوات والمعاد، وأنَّه من سلك طريقاً يتناول به علم هذه الأمور، غير الطريقة الشرعيّة النبويَّة، فإنَّ قوله متناقض فاسد، وليس له قانون مستقيم يعتمد

---

(١) تكلم ابن تيمية عن هذا الموضوع بإسهاب في كتاب الصفدية وقد حققته ونشرته في الرياض ط. مطابع حنيفة، (١٣٩٦/ ١٩٧٦) فارجع إليه، وخاصة (ص٥-٧) وانظر تعليقاتي (رشاد).

عليه، فكيف بمن عارضها بطريقٍ تُنَاقِضُها، يعتمد فيها على آراء متناقضة، يحسبها براهين عقلية، ومشاهدات ومخاطبات ربَّانية؟ وهي خيالات فاسدة، وأوهام باطلة، كما قال السُّهيلي: أعوذ بالله من قياس فلسفي، وخيال صوفي[1].

وأما بيان فساد ذلك من جهة الرسل والإيمان بهم، فنقول:

الوجه السابع والثلاثون

أنَّا نعلم بالاضطرار من دين النبي ﷺ، ودين أمته المؤمنين به، بطلان لوازم هذا القول، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم، بل نعلم بالاضطرار من دينه أنَّ لوازم هذا القول من أعظم الكفر والإلحاد، وذلك لأنَّ لازم هذه المقالة وحقيقتها ومضمونها: أنَّ الرسول ﷺ لا يكون فيما أخبر به عن الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر: لا علمٌ ولا هدى، ولا كتاب منير، فلا يستفاد منه علمٌ بذلك، ولا هدى يُعرف به الحق من الباطل، ولا يكون الرسول قد هدى الناس ولا بلَّغهم بلاغاً بيِّناً، ولا أخرجهم من الظلمات إلى النور، ولا هداهم إلى صراط العزيز الحميد./ ٥/٣٥٧

ومعلوم أنَّ كثيراً من خِطاب القرآن، بل أكثره، متعلق بهذا الباب، فإنَّ الخطاب العلمي في القرآن أشرف من الخطاب العملي قدراً وصفة.

فإذا كان هذا الخطاب لا يستفيدون منه معرفةً، ولم يبيِّن لهم الرسول مراده ومقصوده بهذا الخطاب، بل إنما يرجع أحدهم في معرفة الأمور التي ذكرها ووصفها وأخبرهم عنها، إلى مجرد رأيه وذوقه، فإنْ وافق خبر الرسول ما عنده صدَّق بمفهوم ذلك ومقتضاه، وإلاَّ أعرض عنه، كما يعرض المسلم عن الإسرائيليات المنقولة عن أهل الكتاب -كان هذا مما يُعلم فساده بالاضطرار من دين الرسول.

---

(١) ذكره المؤلف في كتابه الرد على المنطقيين (ص٥١١) في سياق كلامه دون أن ينسبه لأحد.

وهذا يعلمه كل من علم ما دعا إليه الرسول ﷺ، سواء كان مؤمناً أو كافراً، فإنَّ كل من بلغته دعوة الرسول، وعرف ما كان يدعو إليه، علم أنَّه لم يكن يدعو الناس إلى أن يعتقدوا فيه هذه العقيدة.

فالمقصود أنَّه يعلم بالاضطرار أن هؤلاء مناقضون لدعوة الرسول، وأن هذا يعرفه كل من عرف حال الرسول من مؤمن وكافر، ولوازم هذا القول أنواع كثيرة من الكفر والإلحاد، كما سننبِّهُ عليه إن شاء الله تعالى. / ٥/٣٥٨

الوجه الثامن والثلاثون

أن يُقال: إذا كان الرسول ﷺ ما بيَّن للناس أصول إيمانهم، ولا عرَّفهم علماً يهتدون به، في أعظم أمور الدين، وأجل مقاصد الدعوة النبوية، وأجل ما خُلق الخلق له، وأفضل ما أدركه الخلق وحصَّلوه وانتهوا إليه، بل إنما بيَّن لهم الأمور العملية، فإذا كان كذلك فمن المعلوم أنَّ من علَّمهم وبيَّن لهم أشرف القسمين، وأعظم النوعين، كان ما أتاهم به أفضل مما أتاهم به من لم يبيِّن إلاَّ القسم المفضول والنوع المرجوح.

وحينئذ فمذهب النفاة للصفات ليس من أئمته أحد من خيار هذه الأمة وسابقيها، وإنما أئمتهم الكبار: القرامطة الباطنية من الإسماعيلية والنَّصَيْرِيَّةَ ونحوهم، ومن يوافق هؤلاء من ملاحدة الفلاسفة، وملاحدة المتصوفة القائلين بالوحدة والحلول والاتحاد، كابن سينا، والفارابي، وابن عربي، وابن سبعين، وأمثال هؤلاء.

ثم من هو أمثل هؤلاء، كأئمة الجهمية: مثل الجهم بن صفوان، والجعد بن درهم، وأبي الهذيل العلاَّف، وأبي إسحاق النظَّام[1]،/ وبشر المريسي، وثمامة بن ٥/٣٥٩

---

(١) سبقت ترجمته العلاف والنظام (١/ ١٥٣) (٢،١). وانظر: كتاب المقالات لأبي القاسم البلخي:
=

أشرس[١]، وأمثال هؤلاء، فيكون ما أتى به هؤلاء من العلم والهدى والمعرفة، أفضل وأشرف مما أتى به موسى بن عمران، ومحمد بن عبد الله سيد ولد آدم، وأمثالهما من الرسل صلوات الله عليهم وسلامه، لأنَّ هؤلاء عند النفاة الجهمية لم يبيِّنوا أفضل العلم وأشرف المعرفة، وإنما بيَّنها أولئك على قول النّفاة.

ولازم هذا القول أن يكون عند النفاة الجهمية أولئك أفضل من الأنبياء والرسل في العلم بالله وبيان العلم بالله، وقد صرَّح أئمة هؤلاء بهذا، فابن عربي وأمثاله يقولون: إنَّ الأنبياء والرسل يستفيدون العلم بالله من مشكاة خاتم الأولياء، وأنَّ هذا الخاتم يأخذ العلم من المعدن الذي يأخذ منه الملك، الذي يوحى به إلى الرسول.

وابن سبعين يقول: إنه بيَّن العلم الذي رمز إليه هرامس الدهور الأولية، ورامت إفادته الهداية النبوية. فعلى قوله: إن الأنبياء راموا إفادته وما أفادوه[٢]. / ٥/ ٣٦٠

=باب ذكر المعتزلة، (٦٩-٧٠) (العلاف)، (ص٧٠-٧١) (النظام)؛ كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبدالجبار، (ص٢٥٤-٢٦٣) (العلاف)، (ص٢٦٤-٢٦٥) (النظام). والكتابان حققهما الأستاذ فؤاد سيد رحمه الله ط. الدار التونسية للنشر، تونس، (١٣٩٣/ ١٩٧٤) (رشاد).

(١) أبو معن ثمامة بن أشرس النميري البصري، من أئمة المعتزلة، توفي سنة (٢١٣) وإليه تنسب فرقة الثمامية. أنظر عنه وعن مذهبه: لسان الميزان (٢/ ٨٣-٨٤)؛ وميزان الاعتدال (١/ ٣٧١-٣٧٢)؛ وتاريخ بغداد (٧/ ١٤٥-١٤٨)؛ والخطط للمقريزي (٢/ ٣٤٧-٣٤٨)؛ والأعلام (٢/ ٨٦)؛ والملل والنحل (١/ ٦٨-٦٩)؛ والفرق بين الفرق، (ص١٠٣-١٠٥)؛ وطبقات المعتزلة للقاضي عبدالجبار، (ص٢٧٢-٢٧٥)؛ والمعتزلة لزهدي جار الله، (ص١٢٩-١٣٠) (رشاد).

(٢) يقول ابن سبعين في الرسالة الفقيرية (ضمن رسائل ابن سبعين، نشر وتحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي، ط. الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، (١٩٦٥) (ص٦-٧) والتصوف تسعة أوجه، وبعدها حبل التحقيق، وبعد الحبل نبدأ بعالم السفر، وبعد السفر نفرع باب التحقيق والنور المبين. والهرامسة خاصة علموه، والكتب المنزلة أفادتهم، وأما الفلاسفة بأجمعهم ورؤسائهم.. وجميع النبهاء

=

وطائفة من المتفلسفة يقولون: إنَّ الفيلسوف أفضل من النبي وأكمل منه، وهكذا ملاحدة الشيعة من الإسماعيلية ونحوهم، يقولون: إنَّ أئمتهم، كمحمد بن إسماعيل ابن جعفر ونحوه، أفضل من موسى وعيسى ومحمد صلى الله عليهم أجمعين.

ثم إنَّ هذا كثر في طوائف من جهَّال البربر والأكراد، والفرس والعرب، يعتقدون في شيخهم أنَّه أفضل من النبي ﷺ، ومن شيوخ هؤلاء من يكون منافقاً زنديقا.

ومن قال في أئمة الإسماعيليّة وأمثالهم من الشيوخ المنافقين والفاسقين: إنَّه أفضل منَ الرسل، فإن هؤلاء شرٌّ من النصارى، فإنَّ النصارى يزعمون أنَّ الحواريين وأمثالهم أفضل من إبراهيم الخليل وموسى وداود، وغيرهم من الأنبياء والحواريون كانوا مؤمنين، فإذا كان من قال هذا من النصارى من أجهل الناس وأكفرهم، فمن فضَّل ملحداً من الملاحدة على أنبياء الله ورسله، كان كفره أعظم من كفر النصارى من هذا الوجه. / ٥/ ٣٦١

=(قرأها الدكتور أبو الوفا التفتازاني: الفقهاء) فإنهم لم يصلوا إليه لقصورهم عنه، ولأن علومهم وصنائعهم دون ذلك كله. والله على ما نقول وكيل، والصوفية كذلك؛ إلا السلف الصالح -أعني صحابة سيد السادات محمد ﷺ- فإنهم علموه، ومعلمهم هو العظيم، الذي إذا نظر العارف في شأنه وتتبعه وتصفحه وتأمله على ما ينبغي ويجمل به ويصح في حقه علم أن أهل الحق كلهم نقطة من ذكره وذره من قفره». وينقل الدكتور أبو الوفا التفتازاني نص كلام ابن سبعين في كتابه بد العارف وهو نفس الكلام الذي أورده ابن تيمية هنا وهو: «أما بعد، فقد استخرت الله العظيم على إفشاء الحكمة التي رمزها هرامسة الدهور الأولية والحقائق التي رامت إفادتها الهداية النبوية، والسعد الذي يطلبه كل مسترشد مصدق. والنور الذي يريد الاستنارة به كل مستند محقق» نقلاً عن بد العارف، (٢-١) من مقال للدكتور أبي الوفا التفتازاني بعنوان ابن سبعين وحكيم الإشراق (ص٣٠٠) من الكتاب التذكاري للسهروردي، القاهرة، (١٣٩٤/ ١٩٧٤) (رشاد).

بل هؤلاء قد يكونون شرّاً ممن يُفضِّل من النصارى على إبراهيم وموسى وداود وسليمان وغيرهم، كبولص[١] وأمثاله، الذين يُقال: إنهم ابتدعوا للنصارى ما ابتدعوه من الضلالات وأضلوهم، وأدخلوا في دين المسيح من دين المشركين والصابئين، من الروم وأمثالهم، ما أفسدوا به دين المسيح ﷺ، وجعلوا النصارى على الضلالات التي فارقوا بها دين المسيح، حتى قال من قال من العلماء: إن النصارى صاروا على مذهب الروم المشركين، لا أنَّ الروم صاروا على دين النصارى، فإن أولئك غيَّروا شريعة دين المسيح، مستبدلين بها ما استبدلوه من شرائع المشركين، وغايتهم أنهم ركَّبوا ديناً من دين الفلاسفة والصابئين والمشركين ودين النصارى، كما صنع ماني لما ركَّب ديناً من دين المجوس ودين النصارى[٢]. / ٥/ ٣٦٢

---

(١) بولص أو بولس Saint paul كان يهودياً رومانياً من الفريسيين -أحد طبقات اليهود العليا وكان اسمه شاءول Saul، لم ير عيسى ولم يسمعه، وكان في أول أمره من أكبر أعداء المسيحيين، وزعم أن المسيح ظهر له في عمود من نور وأمره أن يبشِّر بالمسيحية، ويقول عنه بيري Berry إنه أدخل على المسيحية: «بعض تعاليم اليهود ليجذب إليه العامة من اليهود، كما أدخل صوراً من فلسفة الإغريق ليجذب إليه أتباعاً من اليونان.. وبولس هو المؤسس الحقيقي للديانة المسيحية.. ولم ينفر بولس من الطقوس الوثنية، بل على العكس اقتبس كثيراً من هذه الطقوس ليضمن نشر ديانته بين الوثنيين دون أن ينفروا منها». أنظر ما جاء عنه في: كتاب المسيحية للدكتور أحمد شلبي، (ص٤٥-٤٧)، نشر النهضة المصرية، القاهرة، (١٩٦٠)؛ الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام للدكتور علي عبدالواحد وفي، (ص٥٩-٦٠)، (ص٩١-٩٣)، ط. نهضة مصر، القاهرة، (١٣٨٤/ ١٩٦٤)؛ محاضرات في النصرانية للشيخ محمد أبي زهرة رحمه الله، (ص٦٩-٧٥)، ط. دار الكتاب العربي، القاهرة، (١٣٨١/ ١٩٦١) (رشاد).

(٢) يقول الشهرستاني في الملل والنحل (١/ ٢٢٤) عن المانوية: «أصحاب ماني بن فاتك الحكيم، الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير، وقتله بهرام بن هرمز بن سابور، وذلك بعد عيسى بن مريم عليه =

فإذا كان هؤلاء من أجهل الناس وأكفرهم، فمن جعل أئمة الملاحدة الباطنية أفضل من محمد وإبراهيم وموسى وعيسى، كان أكفر من هؤلاء.

وهؤلاء الملاحدة ركَّبوا مذهباً من دين المجوس ودين الصابئين ودين رافضة هذه الأمة، فطافوا على أبواب المذاهب، وفازوا بأخسِّ المطالب، فإنهم يبطنون من مناقضة الرسل وإبطال ما جاؤوا به، ما لم يبطنه أتباع بولص وأمثاله من النصارى.

ومن لم يصل إلى هذا الحد من ملاحدة المتكلمين والمتعبدين ونحوهم، فقد شاركهم في الأصل، وهو تفضيل أئمته وشيوخه على الأنبياء، ومن لم يقر منهم بتفضيل أئمته وشيوخه على الأنبياء لزمه ذلك لزوماً لا محيد عنه، كما تقدم، إذا جعل العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله والمعاد لا يُستفاد من خطاب الأنبياء وكلامهم، وبيانهم وطريقهم التي بيَّنوها. وإنما يستفاد من كلام شيوخه وأئمته.

الوجه التاسع والثلاثون

أن يُقال: إن الرسل لم يسكتوا عن الكلام في هذا الباب، ولو سكتوا عنه للزم تفضيل شيوخ النفاة وأئمتهم على الأنبياء كما تقدَّم، فكيف إذا تكلموا فيه بما يفهم منه الخلق نقيض الحق على قول النفاة؟/ فإذا كان الحق هو قول النفاة، ولم يتكلموا إلاَّ بما يدلُّ على نقيضه، كانوا -مع أنهم لم يهدوا الخلق ويعلِّموهم الحق عند النفاة- قد لبَّسوا ٥/٣٦٣

=السلام. أحدث ديناً بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام، ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام. حكى محمد بن هارون المعروف بأبي عيسى الوراق وكان في الأصل مجوسياً عارفاً بمذاهب القوم: أن الحكيم ماني زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين: أحدهما نور، والآخر ظلمة، وأنها أزليان لم يزالا ولن يزالا، وأنكر وجود شيء إلا من أصل قديم..» (رشاد).

عليهم ودلَّسوا، بل أضلّوهم وجهّلوهم وأخرجوهم إلى الجهل المركب، وظلمات بعضها فوق بعض: إمَّا من علم كانوا عليه، وإما من جهل بسيط، أو حيّروهم وشككوهم وجعلوهم مذبذبين لا يعرفون الحق من الباطل، ولا الهدى من الضلال، إذ كان ما تكلموا به عارضوا به طرق العلم العقلية والكشفية.

فعند هؤلاء كلام الأنبياء وخطابهم في أشرف المعارف وأعظم العلوم يُمرض ولا يَشفي، ويُضلُّ ولا يَهدي، ويضر ولا ينفع، ويفسد ولا يصلح، ولا يزكّي النفوس ويعلّمها الكتاب والحكمة، بل يدسّي النفوس[1] ويوقعها في الضلال والشبهة، بل يكون كلام من يسفسط تارةً ويبيِّن أخرى، كما يوجد في كلام كثير من أهل الكلام والفلسفة، كابن الخطيب، وابن سينا، وابن عربي، وأمثالهم خيراً من كلام الله وكلام رسله، فلا يكون خير الكلام كلام الله، ولا أصدق الحديث حديثه، بل يكون بعض قرآن مسيلمة الكذّاب، الذي ليس فيه كذب في نفسه، وإن كانت نسبته إلى الله كذب، ولكنَّه ممّا لا يفيد كقوله: (الفيل وما أدراك ما الفيل، له زلوم طويل، إن ذلك من خلق ربنا/ لجليل)[2] عند هؤلاء الملاحدة خيراً من كلام الله، الذي وصف به نفسه، ووصف به ملائكته، واليوم الآخر، وخيراً من كلام رسوله، لأنَّ قرآن مسيلمة وإن لم تكن فيه فائدة ولا منفعة، فلا مضرة فيه ولا فساد، بل يُضحك المستمع -كما يَضحك الناس- من أمثاله.

٥/ ٣٦٤

---

(١) الإشارة هنا إلى قوله تعالى: ﴿ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها﴾ [الشمس:٧-١٠] وفي لسان العرب: «ودسّه يدسه دساً إذا أدخله في الشيء بقهر وقوة. وفي التنزيل العزيز: ﴿قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها﴾ يقول: أفلح من جعل نفسه زكية مؤمنة، وخاب من دسسها في أهل الخير وليس منهم. وقيل دساها: جعلها خسيسة قليلة بالعمل الخبيث.. ويقال: قد خاب من دسَّى نفسه فأخملها بترك الصدقة والطاعة» (رشاد).

(٢) انظر الآمدي «غاية المرام في علم الكلام» (٣٤٤)، و«المواقف للأيجي» (٣/ ٣٩٣)، و«تفسير ابن كثير» (٢/ ٥٣٩)، وقد ذكره مراراً مع مؤلفاته.

وكلام الله ورسوله عند هؤلاء أضلَّ الخلقَ وأفْسَد عقولَهم، وأديانهم، وأوجب أن يعتقدوا نقيض الحق في الإيمان بالله ورسوله، أو يشكُّوا ويرتابوا في الحق، أو يكونوا -إذا عرفوا بعقلهم- تعبوا تعباً عظيماً في صَرْف الكلام عن مدلوله ومقتضاه، وصرف الخلق عن اعتقاد مضمونه وفحواه، ومعاداة من يُقر بذلك، وهم السواد الأعظم من أتباع الرسل.

وإنما ذكرنا هذا لأنَّ كثيراً من الجهمية النفاة يقولون: فائدة إنزال هذه النصوص المثبتة للصفات، وأمثالها من الأمور الخبرية التي يُسمُّونها هم المشكل والمتشابه، فائدتها عندهم اجتهاد أهل العلم في صرفها عن مقتضاها بالأدلة المعارضة لها حتى تنال النفوس كدّ الاجتهاد، وحتى تنهض إلى التفكّر والاستدلال بالأدلة العقلية المعارضة لها الموصِّلة إلى الحق، فحقيقة الأمر عندهم أنَّ الرسل خاطبوا الخلق بما لا يبيِّن الحق، ولا يدلُّ على العلم، ولا يُفهم منه الهدى، بل يدلُّ على الباطل، ويُفهم منه الضلال، ليكون انتفاع الخلق بخطاب الرسول اجتهادهم في رد ما أظهرته الرسل وأفهمته الخلق، وأنهم بسبب ذلك ينظرون نظراً/ يؤديهم إلى معرفة الحق، من غير أنْ ينصب الرسول لهم على الحق دلالةً، ولا يبيّنه لهم بخطابه أصلا، فمثال ذلك عندهم مثل من أرسل مع الحُجَّاج أدلةً يدلّونهم على طريق مكة، وأوصى الأدلاء بأن يخاطبوهم بخطاب يدلهم على غير طريق مكة، ليكون ذلك الخطاب سبباً لنظرهم واستدلالهم حتى يعرفوا طريق مكة بنظرهم، لا بأولئك الأدلاء، وحينئذ يردُّون ما فُهم من كلام الأدلاء، ويجتهدون في نفي دلالته، وإبطال مفهومه ومقتضاه. ٥/ ٣٦٥

وإذا كان الأمر كذلك، فمن المعلوم أن خلقاً كثيراً لا يتّبعون إلا الأدلاء الذين يدَّعون أنهم أعلم بالطريق منهم، وأنَّ ولاة الأمور قد قلَّدوهم دلالة الحاجّ، أو تعريفهم الطريق، وأن دَرك ذلك عليهم فيتبعون الأدلاء.

والطائفة التي ظنت أن الأدلاء لم يقصدوا بكلامهم الدلالة والإفهام والإرشاد إلى سبيل الرشاد، صار كل منهم يستدلُّ بنظره واجتهاده، فاختلفوا في الطرق وتشتَّتوا، فمنهم من سلك طرقاً أخرى غير طريق مكّة، فأفضت بهم إلى أودية مهلكة، ومفاوز متلفة، وأرض متشعبة - فأهلكتهم.

وطائفة أخرى شكُّوا وحاروا، فلا مع الأدلاء سلكوا فأدركوا المقصود، ولا لطرق المخالفين للأدلاء ركبوا وسلكوا، بل وقفوا مواقف التائهين الحائرين، حتى هلكوا أيضاً في أمكنتهم جوعاً وعطشا، كما هلك/ أرباب الطرق المتشعبة فلم يظفروا ٥/٣٦٦ بالمطلوب، ولا نالوا المحبوب، بل هلكوا هلاك الخاسر الحائر.

وآخرون اختصموا فيما بينهم، فصار هؤلاء يقولون: الصواب فيما ذكره الأدلاء، ونطق به هؤلاء الخبراء، وآخرون يقولون: بل الصواب مع هؤلاء الذين يقولون: إنَّهم أخبر وأحذق، وكلامهم في الدلالة أَبْيَن وأصدق، وآخرون حاروا مع من الصواب، ووقفوا موقف الارتياب، فاقتتل هؤلاء وهؤلاء، وخذل الواقفون الحائرون لهؤلاء ولهؤلاء، ولكن فاتت باختلاف أولئك مصالح دينهم ودنياهم، فهلك الحجيج، وكثر الضجيج، وعظم النشيج، واضطربت السيوف، وعظمت الحتوف، وتزاحف الصفوف، وحصل من الفتنة والشر والفساد، ما لا يحصيه إلاَّ رب العباد.

فهل من فعل هذا بالحجيج يكون قد هداهم السبيل، وأرشدهم إلى إتباع الدليل؟ أم يكون مفسِداً عليهم دينهم ودنياهم، فاعلاً بهم ما لا يفعله إلاَّ أشد عداهم؟ وإذا قال: إنما قصدت بذلك أن يجتهد الحجّاج في أن يعرفوا الطريق بعقولهم وكشوفهم، ولا يستدلّوا بكلام الأدلاء الذين أرسلتهم لتعريفهم، لينالوا بذلك أجر المجالدين، وتنبعث هممهم إلى طريق المجادلين -هل يصدقه في ذلك عاقل؟ أو يقبل عذره مَن عنده حاصل؟

فهذا مثال ما يقوله النفاة في رسل الله، الذين أرسلهم الله تعالى إلى الخلق، ليعلِّموهم ويهدوهم سبيل الله، ويدعوهم إليه كما قال تعالى:/ ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ۝١﴾ [إبراهيم:١]، وقال تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ۝٤٥ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا ۝٤٦﴾ [الأحزاب:٤٥-٤٦]، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٥٢ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ ۝٥٣﴾ [الشورى:٥٢-٥٣] وأمثال ذلك.

٥/٣٦٧

فجعل هؤلاء الجهاد في إفساد سبيل الله جهاداً في سبيل الله، والاجتهاد في تكذيب رسل الله، اجتهاداً في تصديق رسل الله، والسعي في إطفاء نور الله، سعياً في إظهار نور الله، والحرص على أن لا تصدق كلمته، ولا تقبل شهادته، أوْ لا تفيد دلالته، سعياً في أن تكون كلمة الله هي العليا، والمبالغة في طريق أهل الإشراك بالله والتعطيل مبالغةً في طريق أهل التوحيد، السالكين سواء السبيل، فقلبوا الحقائق، وأفسدوا الطرائق، وأضلوا الخلائق.

وهذه المعاني وأمثالها -وأعظم منها- يعرفها كلُّ من فهم لوازم أقوال هؤلاء المبدِّلين المعطِّلين، وإن كان قد التبس كثير من كلامهم على من لا يعرف لا الحقَّ ولا نقيضه، بل صار حائراً، حتى أنك تجد كثيراً ممّن عنده علم وفقه، وعبادة وزهد، وحسن قصد، وقد ضرب في العلم والدين بسهم وافر، وهو لا يختار أن ينحاز عن المؤمنين بالله واليوم الآخر، فيسمع كلام الله، وكلام رسوله، وأهل العلم والإيمان،/ وكلام أهل الزندقة والإلحاد، الذين سعوا في الأرض بالفساد، فيؤمن بهذا وهذا إيماناً مجملاً، ويصدِّق الطائفتين، أو يُعرض عنهما، فلا يدخل في تحقيق طريق هؤلاء ولا هؤلاء، بمنزلة من سمع كلام محمد بن عبد الله الصادق الأمين ﷺ، وكلام مسيلمة الكاذب الكافر، ولم

٥/٣٦٨

يفهم ما بينهما من التناقض والاختلاف، فصار يصدِّق هذا وهذا، ويقرّ كلاًّ منهما على ما قاله، ويسلِّم إليه حاله، ويقول: هذا رسول الله، وهذا رسوله.

لكن هؤلاء لا يمكنهم التظاهر بين المسلمين بإظهار رسالة غير محمد ﷺ، ولكن يقولون ما هو بمعنى الرسالة أو أبلغ منها، فيقولون: هذا كلام رسول الله، وهذا كلام أولياء الله، بل كلام خاتم الأولياء، وهذا كلام العارفين المحققين، وكلام العقلاء أهل البراهين، وكلام النظَّار المحققين، ونحن نسلم هذا وهذا، ففضلاؤُهم الذين يفهمون التناقض، هم في الباطن مع أعداء الرسول، وإليهم أَمْيَل، وهم عندهم أهل التحقيق والتبيين بحقيقة الطريق.

وأما من لم يفهم التناقض، فقد يكون الطائفتان عنده على السواء، وقد يكون إلى أهل مسيلمة أميل لمعنى من المعاني، وإلى أبي بكر الصديق وأمثاله أميل من وجه ثانٍ. وربما رجَّح هؤلاء من وجهٍ، وهؤلاء من وجهٍ آخر.

فهذا وأمثاله من الأمور الواقعة، بسبب هذه الواقعة التي أصلها/ ترك الاستدلال ٥/ ٣٦٩ بكلام الله ورسوله على الأمور العلمية، والمطالب الخبرية والمعارف الإلهية.

الوجه الأربعون

أن يُقال: كلُّ عاقل يعلم بالضرورة أنّ من خاطب الناس في الطب أو الحساب أو النحو أو السياسة والأخلاق أو الهيئة أو غير ذلك من الأمور، بكلام عظَّم قدره وكبَّر أمره، وذكر أنَّه بيَّن لهم به وعلَّم، وهَدَى به وأفهم، ولم يكن في ذلك الكلام بيان تلك المعلومات، ولا معرفة لتلك المطلوبات، بل كانت دلالة الكلام على نقيض الحق أكمل، وهي على غير العلم أدلّ -كان هذا: إما مفرطاً في الجهل والضلالة، أو الكذب

والشيطنة والنذالة، فكيف إذا كان قد تكلَّم في الأمور الإلهية، والحقائق الربَّانيَّة، التي هي أجل المطالب العالية، وأعظم المقاصد السامية، بكلام فضَّله على كل كلامٍ، ونسبه إلى خالق الأنام، وجعل من خالفه شبيهاً بالأنعام، وجعلهم من شرِّ الجهلة الضُلاَّل الكفَّار الطِّغام، وذلك الكلام لم يدل على الحق في الأمور الإلهية، ولا أفاد علماً في مثل هذه القضية، بل دلالته ظاهرة في نقيض الحق والعلم والعرفان، مفهِّمة لضدّ التوحيد والتحقيق الذي يرجح إليه ذوو الإيقان، فهل يكون مثل هذا المتكلم إلاَّ في غاية الجهل والضلال، أو في غاية الإفك والبهتان والإضلال!؟ / ٥/ ٣٧٠

فهذا حقيقة قول هؤلاء الملاحدة في رسل الله، الذين هم أفضل الخلق وأعلمهم بالله، وأعظمهم هدًى لخلق الله، لا سيما خاتم الأنبياء وسيد ولد آدم، الذي هو أعلم الخلق بالله، وأنصح الخلق لعباد الله، وأفصح الخلق في بيان هدى الله، صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين.

ومن المعلوم أنَّ من وصف الأمر على خلاف ما هو عليه، فإمَّا أن يكون قد أُتِيَ من علمه أو قصده أو عجزه، فإنَّه قد يكون جاهلاً بالحق، وقد لا يكون جاهلاً به، بل ليس مراده تعليم المخاطبين وهُداهم وبيان الأمر لهم، كما يقصده أهل الكيد والخداع والنفاق وأمثالهم، وإمَّا أن يكون علمه تاماً وقصده البيان، لكنَّه عجز عن البيان والإفصاح، لقصوُر عبارته، وعجزه عن كمال البيان والإيضاح.

فإن الفعل يتعذر لعدم العلم، أو لعدم القدرة، أو لعدم الإرادة، فأما إذا كان الفاعل له مريداً له، وهو قادر عليه وعالم بما يريده، لزم حصول مطلوبه.

ومن المعلوم أنَّ محمداً ﷺ أعلم الخلق بالله وتوحيده وأسمائه وصفاته وملائكته ومعاده، وأمثال ذلك من الغيب، وهو أحرص الخلق على تعليم الناس وهدايتهم.

كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾﴾ [التوبة:١٢٨].

ولهذا كان من شدَّة حرصه على هداهم يحصل له ألم عظيم إذا لم/ يهتدوا، حتى يسلِّيه ربُّه ويعزِّيه كقوله تعالى: ﴿إِن تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَن يُضِلُّ﴾ [النحل:٣٧]، وقال تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [القصص:٥٦]، وقال تعالى: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٣﴾﴾ [الشعراء:٣]، وقال تعالى: ﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُم بِآيَةٍ ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ ۚ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٣٥﴾﴾ [الأنعام:٣٥]. ٥/ ٣٧١

ثم إنه سبحانه وتعالى أمره بالبلاغ المبين، فقال تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ ۖ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا ۚ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴿٥٤﴾﴾ [النور:٥٤]، وقال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا ۚ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴿٩٢﴾﴾ [المائدة:٩٢]، وقال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴿٣٥﴾﴾ [النحل:٣٥]./ ٥/ ٣٧٢

ومعلوم أنَّه كان من أفصح الناس وأحسنهم بياناً، واللغة التي خاطب بها أتم اللغات وأكملها بياناً، وقد امتنَّ الله عليهم بذلك، كما في قوله تعالى: ﴿الر ۚ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴿١﴾ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾﴾ [يوسف:١-٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾﴾ [الزخرف:٣]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ﴾ [إبراهيم:٤]، وقال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء:١٩٣-١٩٥]، وقال تعالى:

﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾﴾ [النحل:١٠٣] وأمثال ذلك.

فإذا كان المخاطب أعلَم الخلق بما يخبر به عنه، ويصفه ويخبر به، وأحرص الخلق على تفهيم المخاطبين وتعريفهم، وتعليمهم وهداهم، وأقدر الخلق على البيان والتعريف لما يقصده ويريده، كان من الممتنع بالضرورة أن لا يكون كلامه مبيِّناً للعلم والهُدى والحق، فيما خاطب به، وأخبر عنه، وبيَّنه ووصفه، بل وجب أن يكون كلامه أحق الكلام بأن يكون دالاًّ على العلم والحق والهدى، وأن يكون ما ناقض كلامه من الكلام، أحقُّ الكلام بأن يكون جهلاً وكذباً وباطلاً. / ٥/ ٣٧٣

وهذا قول جميع من آمن بالله ورسوله، فتبيّن أنَّ قول الذين يعرضون عن طلب الهدى والعلم في كلام الله ورسوله، ويطلبونه في كلام غيره، من أصناف أهل الكلام والفلسفة والتصوف وغيرهم، هم من أجهل الناس وأضلهم بطريق العلم، فكيف بمن يعارض كلامه بكلام هؤلاء الذين عارضوه وناقضوه، ويقول: إنَّ الحق الصريح والعلم والهدى إنما هو في كلام هؤلاء المناقضين، المعارضين لكلام رسول رب العالمين، دون ما أنزله الله من الكتاب والحكمة، وبعث به رسوله من العلم والرحمة؟!

الوجه الحادي والأربعون

أن يُقال: كل من سمع القرآن من مسلم وكافر، علم بالضرورة أنَّه قد ضمن الهدى والفلاح لمن اتّبعه، دون من خالفه، كما قال تعالى: ﴿الٓمٓ ﴿١﴾ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾﴾ [البقرة:١-٢]، وقال تعالى: ﴿الٓمٓصٓ ﴿١﴾ كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ﴾ [الأعراف:١-٣]، وقال: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا

﴿وَنَحۡشُرُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ أَعۡمَىٰ ۝١٢٤ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرۡتَنِيٓ أَعۡمَىٰ وَقَدۡ كُنتُ بَصِيرٗا ۝١٢٥ قَالَ/ كَذَٰلِكَ أَتَتۡكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَاۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلۡيَوۡمَ تُنسَىٰ ۝١٢٦ وَكَذَٰلِكَ نَجۡزِي مَنۡ أَسۡرَفَ وَلَمۡ يُؤۡمِنۢ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِۦۚ وَلَعَذَابُ ٱلۡأٓخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبۡقَىٰٓ ۝١٢٧﴾ [طه:١٢٣-١٢٧]، وقال تعالى: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ مُبَارَكٞ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُواْ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ۝١٥٥﴾ [الأنعام:١٥٥]، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ۝٥٢﴾ [الشورى:٥٢]، وقال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ ۝١ ٱللَّهِ ٱلَّذِي لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ﴾ [إبراهيم:١-٢]. ٥/ ٣٧٤

وكذلك نعلم أنه ذمَّ من عارضه وخالفه، وجادل بما يناقضه، كقوله تعالى: ﴿مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [غافر:٤]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ إِن فِي صُدُورِهِمۡ إِلَّا كِبۡرٞ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِۚ﴾ [غافر:٥٦]. وأمثال ذلك.

وإذا كان كذلك، فقد علم بالاضطرار أنَّ من جاء بالقرآن، أخبر أنَّ من صدَّق بمضمون أخباره فقد علم الحق واهتدى، ومن أعرض عن ذلك كان جاهلاً ضالا، فكيف بمن عارض ذلك وناقضه؟!/ ٥/ ٣٧٥

وحينئذ فكل من لم يقل بما أخبر به القرآن عن صفات الله واليوم الآخر، كان عند من جاء بالقرآن جاهلاً ضالاً، فكيف بمن قال بنقيض ذلك؟!

فالأول عند من جاء بالقرآن في الجهل البسيط، وهؤلاء في الجهل المركب.

ولهذا ضرب الله تعالى مثلاً لهؤلاء، ومثلا لهؤلاء، فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ ۝٣٩﴾ [النور:٣٩]، فهذا مثل أهل الجهل المركب.

وقال تعالى: ﴿أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِى بَحْرٍ لُّجِّىٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ ۚ ظُلُمَٰتٌۢ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا ۗ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴾ [النور: ٤٠]، فهذا مثل أهل الجهل البسيط.

ومن تمام ذلك أن يُعرف أنَّ للضُلاَّل تشابهاً في شيئين[١]: أحدهما الإعراض عمَّا جاء به الرسول ﷺ، والثاني معارضته بما يناقضه، فمن الثاني الاعتقادات المخالفة للكتاب والسنة.

٥/ ٣٧٦ فكل من أخبر بخلاف ما أخبر به الرسول عن شيء من أمر الإيمان بالله/ واليوم الآخر أو غير ذلك فقد ناقضه وعارضه، سواء اعتقد ذلك بقلبه، أو قاله بلسانه.

وهذا حال كل بدعة تخالف الكتاب والسنة، وهؤلاء من أهل الجهل المركَّب، الذين أعمالهم كسراب بقيعة.

ومن لم يفهم خبر الرسول ويعرفه بقلبه، فهو من أهل الجهل البسيط، وهؤلاء من أهل الظلمات.

وأصل الجهل المركب هو الجهل البسيط، فإنَّ القلب إذا كان خالياً من معرفة الحق، واعتقاده والتصديق به، كان معرَّضاً لأن يعتقد نقيضه ويصدِّق به، لا سيما في الأمور الإلهية، التي هي غاية مطالب البَرِيَّة، وهي أفضل العلوم وأعلاها، وأشرفها وأسماها، والناس الأكابر لهم إليه غاية التشوف والاشتياق، وإلى جهته تمتدُّ الأعناق، فالمهتدون فيه أئمة الهدى، كإبراهيم الخليل وأهل بيته، وأهل الكذب فيه أئمة الضلال، كفرعون وقومه.

---

(١) في الأصل (ر): أن للضلال لسابها دي السين، وليست العبارة في (هـ)، وأرجوا أن يكون الصواب ما أثبته (رشاد).

قال الله تعالى في أولئك: ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِمْ فِعْلَ ٱلْخَيْرَٰتِ وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءَ ٱلزَّكَوٰةِ ۖ وَكَانُوا۟ لَنَا عَٰبِدِينَ ﴿٧٣﴾﴾ [الأنبياء:٧٣].

وقال تعالى في الآخرين: ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ لَا يُنصَرُونَ ﴿٤١﴾﴾ [القصص:٤١]. / ٥/ ٣٧٧

فمن لم يكن فيه على طريق أئمة الهدى، كان ثغر قلبه مفتوحاً لأئمة الضلال. ومصداق هذا أن ما وقع في هذه الأمة من البدع والضلال، كان من أسبابه تقصير من قصَّر في إظهار السنة والهدى، مثل ما وقع في هذا الباب، فإنَّ الجهل المركَّب الذي وقع فيه أهل التكذيب والجحود في توحيد الله تعالى وصفاته، كان من أسبابه التقصير في إثبات ما جاء به الرسول عن الله، وفي معرفة معاني أسمائه وآياته، حتى أنَّ كثيراً من المنتسبين إلى الكتاب والسنة يرون أنَّ طريقة السلف والأئمة إنما هو الإيمان بألفاظ النصوص، والإعراض عن تدبّر معانيها وفقهها وعقلها.

ومن هنا قال من قال من النفاة: «إن طريقة الخلف أعلم وأحكم، وطريقة السلف أسلم» لأنه ظن أنَّ طريقة الخلف فيها معرفة النفي، الذي هو عنده الحق، وفيها طلب التأويل لمعاني نصوص الإثبات، فكان في هذه عندهم علم بمعقول، وتأويل لمنقول، ليس في الطريقة التي ظنَّها طريقة السلف، وكان فيه أيضاً ردٌّ على من يتمسك بمدلول النصوص، وهذا عنده من إحكام تلك الطريق.

ومذهب السلف عنده عدم النظر في فهم النصوص، لتعارض الاحتمالات، وهذا عنده أسلم، لأنه إذا كان اللفظ يحتمل عدة معان، فتفسيره ببعضها دون بعض فيه مخاطرة، وفي الإعراض عن ذلك سلامة من هذه المخاطرة.

٥/ ٣٧٨ فلو كان قد بُيِّن وتبيّن لهذا وأمثاله أنَّ طريقة السلف إنما هي إثبات/ ما دلّت عليه النصوص من الصفات، وفَهْمُ ما دلت عليه، وتدبُّره وعقله، وإبطال طريقة النفاة، وبيان مخالفتها لصريح المعقول وصحيح المنقول -عَلِمَ أنَّ طريقة السلف أعلم وأحكم وأسلم، وأهدى إلى الطريق الأقوم، وأنها تتضمن تصديق الرسول فيما أخبر به، وفَهْمُ ذلك ومعرفته، وأنَّ ذلك هو الذي يدلُّ عليه صريح المعقول، ولا يناقض ذلك إلاَّ ما هو باطل وكذب، وأنَّ طريقة النفاة المنافية لما أخبر به الرسول طريقة باطلة شرعاً وعقلاً، وأنَّ من جعل طريقة السلف عدم العلم بمعاني الآيات، وعدم إثبات ما تضمنته من الصفات، فقد قال غير الحق: إمَّا عمداً، وإما خطأً، كما أن من قال على الرسول: إنَّه لم يبعث بإثبات الصفات، بل بعث بقول النفاة، كان مفترياً عليه.

وهؤلاء النفاة هم كذَّابون: إمَّا عمداً، وإمَّا خطأً: على الله، وعلى رسوله، وعلى سلف الأمة وأئمتها، كما أنهم كذَّابون: إمَّا عمداً، وإمَّا خطأً: على عقول الناس، وعلى ما نصبه الله تعالى من الأدلة العقلية، والبراهين اليقينيَّة.

والكذب قرين الشرك، كما قُرن بينهما في غير موضع، كقوله تعالى: ﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ وَٱجْتَنِبُوا۟ قَوْلَ ٱلزُّورِ ۝٣٠ حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ﴾ [الحج:٣٠-٣١]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ ٱلْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُفْتَرِينَ ۝١٥٢﴾ [الأعراف:١٥٢]./ وقال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَآءِىَ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ۝٧٤ وَنَزَعْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ فَعَلِمُوٓا۟ أَنَّ ٱلْحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ۝٧٥﴾ [القصص:٧٤-٧٥]. وتجد هؤلاء حائرين في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٧﴾ [آل عمران:٧]، حيث ظنّوا أنَّ المراد بالتأويل: صرف النصوص عن مقتضاها. ٥/ ٣٧٩

وطائفة تقول: إنَّ الراسخين في العلم يعلمون هذا التأويل، وهؤلاء يجوِّزون مثل هذه التأويلات، التي هي تأويلات الجهمية النفاة.

ومنهم من يوجبها تارة. ويجوِّزها تارة، وقد يحرِّمونها على بعض الناس، أو في بعض الأحوال، لعارضٍ، حتى أنَّ الملاحدة من المتفلسفة والمتصوِّفة وأمثالهم قد يحرِّمون التأويلات، لا لأجل الإيمان والتصديق بمضمونها، بل لعلمهم بأنَّه ليس لها قانون مستقيم، وفي إظهارها إفساد الخلق، فيرون الإمساك عن ذلك مصلحة، وإن كان حقاً في نفسه.

وهؤلاء قد يقولون: الرسل خاطبوا الخلق بما لا يدلُّ على الحق، لأنَّ مصلحة الخلق لا تتم إلا بذلك، بل لا تتم إلاَّ بأن تخيَّلوا لهم في أنفسهم ما ليس موجوداً في الخارج لنوع من المصلحة، كما يخيَّل للنائم والصبي والقليل العقل ما لا وجود له، لنوعٍ من المناسبة: لما له في ذلك من المصلحة. / ٥/ ٣٨٠

وطائفة يقولون: هذا التأويل لا يعلمه إلاَّ الله.

ثم من هؤلاء من يقول: تُجرى على ظواهرها، ويتكلَّم في إبطال التأويلات بكل طريق.

ومن المعلوم أنَّه إذا كان لها تأويل يخالف ظاهرها، لم يحمل على ظاهره، وما حُمل على ظاهره لم يكن له تأويل يخالف ذلك، فضلاً عن أن يُقال: يعلمه الله أو غيره.

بل مثل هذا التأويل يُقال فيه، كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [يونس:١٨]، فإن ما كان منتفياً لا وجود له، لا يعلمه الله إلاَّ منتفياً لا وجود له، لا يعلمه ثابتاً موجوداً.

وسبب هذا الاضطراب أنَّ لفظ «التأويل» في عُرف هؤلاء المتنازعين، ليس معناه التأويل في التنزيل، بل ولا في عُرف المتقدمين من مفسِّري القرآن، فإنَّ أولئك كان لفظ «التأويل» عندهم بمعنى التفسير، ومثل هذا التأويل يعلمه من يعلم تفسير القرآن.

ولهذا لمّا كان مجاهد إمام أهل التفسير، وكان قد سَأَل ابن عباس ﷺ عن تفسير القرآن كله، وفسَّره له، كان يقول: إنَّ الراسخين في العلم يعلمون التأويل[1]، أي التفسير المذكور.

٥/ ٣٨١ وهذا هو الذي قصده ابن قتيبة وأمثاله، ممن يقول: إن/ الراسخين في العلم يعلمون التأويل، ومرادهم به التفسير[2]، وهم يثبتون الصفات، لا يقولون بتأويل الجهمية النفاة، التي هي صرف النصوص عن مقتضاها ومدلولها ومعناها.

وأمَّا لفظ «التأويل» في التنزيل فمعناه: الحقيقة التي يؤول إليها الخطاب، وهي نفس الحقائق التي أخبر الله عنها، فتأويل ما أخبر به عن اليوم الآخر هو نفس ما يكون في اليوم الآخر، وتأويل ما أخبر به عن نفسه هو نفسه المقدَّسة الموصوفة بصفاته العليَّة.

وهذا التأويل هو الذي لا يعلمه إلاَّ الله، ولهذا كان السلف يقولون: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، فيثبتون العلم بالاستواء، وهو التأويل الذي بمعنى التفسير، وهو معرفة المراد بالكلام حتى يتدبر ويُعقل ويُفقه، ويقولون: الكيف مجهول، وهو التأويل الذي انفرد الله بعلمه، وهو الحقيقة التي لا يعلمها إلاَّ هو.

---

(١) ابن جرير (٥/ ٢٢٠) ط.التركي، وابن المنذر في «تفسيره» (٢٥٨)، وابن الأنباري في «الأضداد» (٤٢٤).

(٢) يقول ابن قتيبة في كتاب «تأويل مشكل القرآن» (ص٧٢-٧٣)، تحقيق الأستاذ السيد أحمد صقر، ط. عيسى الحلبي، القاهرة (١٣٧٣/ ١٩٥٤): «ولسنا ممن يزعم أن المتشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم، وهذا غلط من متأوليه على اللغة والمعنى، ولم ينزل الله شيئاً من القرآن إلا لينفع به عباده، ويدل به على معنى أراده.. ولو لم يكن للراسخين في العلم حظ في المتشابه إلا أن يقولوا: ﴿آمنا به كل من عند ربنا﴾ لم يكن للراسخين فضل على المتعلمين، بل على جهلة المسلمين، لأنهم جميعاً يقولون: ﴿آمنا به كل من عند ربنا﴾ وانظر إلى (ص٧٥) (رشاد).

وأمَّا التأويل بمعنى: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، كتأويل من تأوَّل: استوى، بمعنى: استولى، ونحوه، فهذا -عند السلف والأئمة- باطل لا حقيقة له، بل هو من باب تحريف الكَلِم عن مواضعه، والإلحاد في أسماء الله وآياته./ ٥/ ٣٨٢

فلا يُقال في مثل هذا التأويل: لا يعلمه إلاَّ الله والراسخون في العلم، بل يُقال فيه: ﴿قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [يونس:١٨]، كتأويلات الجهمية والقرامطة الباطنية، كتأويل من تأوَّل الصلوات الخمس: بمعرفة أسرارهم، والصيام: بكتمان أسرارهم، والحج: بزيارة شيوخهم، والإمام المبين: بعليّ بن أبي طالب، وأئمة الكفر: بطلحة والزبير، والشجرة الملعونة في القرآن: ببني أمية، واللؤلؤ والمرجان: بالحسن والحسين، والتين والزيتون وطور سينين وهذا البلد الأمين: بأبي بكر وعمر وعثمان وعليّ، والبقرة: بعائشة، وفرعون: بالقلب، والنجم والقمر والشمس: بالنفس والعقل، ونحو ذلك.

فهذه التأويلات من باب تحريف الكلم عن مواضعه، والإلحاد في آيات الله، وهي من باب الكذب على الله وعلى رسوله وكتابه، ومثل هذه لا تُجعل حقاً حتى يُقال إنَّ الله استأثر بعلمها، بل هي باطل، مثل شهادة الزور، وكفر الكفَّار، يعلم الله أنها باطل، والله يعلِّم عباده بطلانها بالأسباب التي بها يعرف عباده: من نصب الأدلة وغيرها.

وأصل وقوع أهل الضلال في مثل هذا التحريف، الإعراض عن فهم كتاب الله تعالى، كما فهمه الصحابة والتابعون، ومعارضة ما دلَّ عليه بما يناقضه، وهذا هو من أعظم المحادّة لله ولرسوله، لكن على وجه النفاق والخداع. / ٥/ ٣٨٣

وهو حال الباطنية وأشباههم، ممن يتظاهر بالإسلام واتّباع القرآن والرسالة، بل بموالاة أولياء الله تعالى من أهل بيت النبوة وغيرهم من الصالحين، وهو في الباطن من

أعظم الناس مناقضة للرسول فيما أخبر به وما أمر به، لكنَّه يتكلم بألفاظ القرآن والحديث، ويضم إلى ذلك من المكذوبات ما لا يُحصيه إلاَّ الله، ثم يتأوّل ذلك من التأويلات بما يناسب ما أبطنه من الأمور المناقضة لخبر الله ورسوله، وأمر الله ورسوله، ويُظهر تلك التأويلات لمستجيبيه بحسب ما يراه من قبولهم وموافقتهم له.

مثل أن يروا أنَّ العالم كله مفعول ومصنوع لشيء يسمِّيه العقل الأول، فجعله هو ربُّ الكائنات، ومبدع الأرض والسموات، ولكنه لازم للواجب بنفسه ومعلول له، وأنَّه يلزمه عقل ونفس وفَلَك، ثم يلزم ذلك العقل عقل ونفس وفلك، حتى ينتهي الأمر إلى العقل العاشر، الذي أبدع بزعمه جميع ما تحت السماء من العناصر والحيوان والمعادن وغير ذلك، وهو الذي يفيض عنه العلم والنبوة والرسالة وغير ذلك في أنفس العباد، وعنه صدر القرآن والتوراة وغير ذلك.

ثم يريد أن يوفِّق بين هذا وبين ما أخبرت به الرسل فيقول: هذه العقول هي الملائكة التي أخبرت بها الأنبياء، وقد يقول عن هذا العقل الفعَّال: إنَّه جبريل، الذي ما هو على الغيب بضنين أي ببخيل، لأنه دائم الفيض بزعمه، ولكن يحصل الفيض بحسب استعداد القوابل. / ٥/ ٣٨٤

ومن المعلوم بالاضطراب لكل من تدبّر ما أخبرت به الرسل من صفات الملائكة أنَّ هذه العقول التي وصفها هؤلاء الفلاسفة الصابئة المشركون، ليست هي الملائكة[1] فإنَّا

---

(١) بعد كلمة «الملائكة» تنقطع نسخة (ر) واعتمدت فيما يلي على نسخة (هـ)، والكلام التالي بين المعقوفتين من نسخة (هـ) (ص٦٠١-٦٠٤). وقد جاء الوجه الثاني والأربعون ضمن هذه الصفحات، ولكن الهكاري لم ينص على بداية الوجه ولم يذكر العنوان، كعادته في الوجوه السابقة. فاجتهدت في تحديد بدايته حسب معنى الكلام كما سوف أنبه إلى هذا في موضعه بإذن الله (رشاد).

نعلم بالاضطرار أنهم لم يجعلوا ملكاً واحداً أبدع جميع ما سوى الله تعالى، ولا مَلَكاً أبدع جميع ما تحت السماء، ولا جعلوا الملائكة أرباباً ولا آلهة.

بل قد قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [آل عمران:٨٠]، وقال تعالى: ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾﴾، إلى: ﴿۞ وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّىٓ إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِۦ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ ۚ﴾ [الأنبياء:٢٦-٢٩] ونحو ذلك من الآيات.

فغاية المَلَك أن يكون شافعاً عند الله، ولا يشفع إلاَّ من بعد إذنه.

ومن المعلوم أن كفر هؤلاء أعظم من كفر النصارى، فإنَّ النصارى يقرُّون بإلهٍ خلق جميع المخلوقات، لا يجعلون له معلولاً خلق المخلوقات، لكن يقولون: إنَّه اتحد بالمسيح.

وأمَّا هؤلاء فيثبتون عقولاً لا حقيقة لها، ثم يقولون إن كلاًّ منها أبدع الآخر وسائر العالم. / ٥/ ٣٨٥

وتسميتهم للعقول بالملائكة باطل، ثم يستدل من يجمع بين كلامهم وكلام الأنبياء بحديث موضوع، نبَّه على وضعه أبو حاتم البُستي، والعقيلي، والدارقطني، والخطيب، وابن الجوزي.

وهو ما رُوي عن النبي ﷺ أنَّه قال: أول ما خلق الله العقل، فقال له: أَقْبِلْ فأَقْبَلَ، ثم قال له: أَدْبِر فَأَدْبَرَ، فقال: وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقاً أكرم عليَّ منك، فبك آخذ وبك أعطي، وبك الثواب وعليك العقاب[1].

---

(١) مر تخريجه.

ومع هذا فهو لفظه: لَمَّا خلق الله العقل، فهذا اللفظ يقتضي أنَّه خاطبه في أول أوقات خلقه، لا يقتضي أنَّه أول المخلوقات، بل هذا اللفظ يقتضي أنَّه خلق قبله غَيْرَه، فإنَّه قال له: ما خلقت خلقاً أكرم عليَّ منك.

وأيضاً فإنه وُصف بالإقبال والإدبار، والعقل عندهم لا يُقبل ولا يُدبر.

وأيضاً فإنه قال: بك آخذ وبك أُعطي، وبك الثواب وعليك العقاب، وهؤلاء عندهم جميع الموجودات صادرة عنه: من العقول، والأفلاك، والأرض، والحيوان، والنبات، ونحو ذلك.

والأعراض من العلوم والإرادات، فقول القائل: بك آخذ وبك أعطي.. إلى آخره، يقتضي أنَّ به هذه الأعراض الأربعة، وعندهم/ جميع الكائنات هو مبدعها، وهو ربُّهم الأعلى، فمرتبته عندهم أجلُّ مما وصف في هذا الحديث. ٥/٣٨٦

فهؤلاء يتمسكون من السمعيات بمثل هذا الحديث المكذوب، وهو لا يدلُّ إلاَّ على نقيض المطلوب: لا إسناد ولا متن، ثم يفسِّرون هذه الأحاديث مقلوباً، ويعبِّرون بتلك الألفاظ عن معانٍ غير ما عناه الرسول ﷺ، كما يعبِّرون بلفظ «الملك» و«الملكوت» و«الجبروت» عن: الجسم والنفس والعقل.

ولفظ «الملك والملكوت والجبروت» في كلام الله سبحانه وتعالى، ورسوله ﷺ، لا يُراد به ذلك.

وكذلك يعبِّرون بلفظ «الملائكة، والشياطين» عن: قوى النفس المحمودة والمذمومة. وبالضرورة من الدين أنَّ الرسل أرادوا بالملائكة والشياطين أعياناً قائمةً بأنفسها متميزين لا مجرد أعراض قائمة بنفس الإنسان، كالقوة الجاذبة والماسكة والدافعة والهاضمة، وقوة الشهوة والغضب، وإن كان قد يسمي بعض الأعراض باسم صاحبه.

الوجه الثاني والأربعون

أن يُقال: إنَّ هؤلاء متناقضون[1] تناقضاً بيِّناً، فإنهم جعلوا/ المعلومات ثلاثة أقسام: ٥/ ٣٨٧ ما لا يُعلم إلاَّ بالعقل، وما لا يعلم إلاَّ بالسمع، وما يعلم بكل منهما. وجعلوا من المعلومات التي لا تُعلم إلا بالسمع الإخبار عمَّا يمكن وجوده وعدمه.

ومعلوم أن ما ذكروه ينفي أنَّ يكون الدليل السمعي حجةً في هذا القسم أيضاً، وذلك لأنَّ الشيء الذي يمكن وجوده وعدمه، إذا دلَّ الدليل السمعي على أحد طرفيه، وجوَّزنا أن لا يكون مدلول الدليل السمعي ثابتاً، أمكن هنا أيضاً أن لا يكون ذلك المدلول المخبر به ثابتاً في نفس الأمر، وأن يكون الشارع لم يُرد ما دلَّ عليه قوله، ولا يحتاج ذلك إلى تجويز قيام دليل عقلي يعارض ذلك، فإن المعارض الدالّ على أنَّ مدلول الدليل السمعي غير ثابت، أو أن الشارع لم يُرد بكلامه ما دلّ عليه إذا قُدِّر عدمه، لم يلزم انتفاء مدلوله، فإنَّ الدليل لا ينعكس، فلا يلزم من عدم الدليل العقلي النافي لموجب الدليل السمعي عدم مدلوله، إذا جوَّزنا أن يكون مدلوله ثابتاً في نفس الأمر، فإنَّه كما لا يلزم من عدم علمنا عدم الدليل، لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه.

وحينئذ فلا يُستدل بالسمع على ما لا مجال للعقل فيه من الأمور الأخروية، وهذا نهاية الإلحاد.

فإن اعتذروا عن ذلك بأنَّ الشارع لا يجوز أن يريد بكلامه ما يخالف ظاهره، إلاَّ أن يكون في العقل ما يدل على ذلك.

---

(١) في الأصل: وهؤلاء متناقضون، وما زدته يستقيم به الكلام حسب عادة ابن تيمية عند بداية كل وجه. وبدأ الوجه الحادث والأربعون فيما سبق (٥/ ٣٧٤) (رشاد).

٥/ ٣٨٨ قيل: جوابك عن هذا كجوابكم للمعتزلة لَمَّا قالوا: لا يجوز أن/ يُسمعه الخطاب الذي أراد به خلاف ظاهره، إلاَّ إذا أَخْطَر بباله العقلي المعارض.

فلما قلتم له[1]: هذا مبنيّ على قاعدة الحسن والقبح، وأيضاً فالتفريط من المكلَّف، كما تقدم إيراده.

فيُقال لكم هنا كذلك: هذا مبنيّ على قاعدة الحسن والقبح، وأيضاً فالتفريط من المكلَّف، لأنه لما اعتقد في الأدلة السمعية أنها تفيد اليقين، وهي لا تفيد اليقين، كان مفرِّطا، فكان جزمه بمدلول خبر الشارع مطلقاً تفريطٌ منه، مع تجويزه أن يريد بخطابه خلاف ظاهره.

فإن سلكوا طريقة أخرى: وهو أنَّه لا يُحتج بالسمع على شيء من المسائل العلمية، وقالوا: المعاد ونحوه معلوم بالضرورة من دين الرسول ﷺ، كما عُلم وجوب الصلاة، وأجابوا به ابن سينا، كان هذا أيضاً جواباً لأهل الإثبات، فإنَّ إثبات الأسماء والصفات، والأفعال معلوم بالضرورة، بل وإثبات العلو أيضا.

ومنشأ الضلال قوله: «لو قَدَّرنا قيام الدليل القاطع العقلي على خلاف ما دلّ عليه الدليل السمعي» وإثبات هذا التقدير هو الذي أوقعكم في هذه المحاذير، فكان ينبغي لكم أن تعلموا أن هذا التقدير يجب نفيه قطعاً، وأنَّه يمتنع أن يقوم دليل قاطع عقليّ مخالف للدليل السمعي. / ٥/ ٣٨٩

ثم هؤلاء يحكون إجماعات يجعلونها من أصول علمهم، ولا يمكنهم نقلها عن واحد من أئمة الإسلام، وإنَّما ذلك بحسب ما يقوم في أنفسهم من الظن، فيحكون ذلك عن الأئمة، كأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد في المحافل.

---

(١) أي لابن سينا، كما سيتضح من سياق الكلام بعد سطور قليلة (رشاد).

فإذا قيل لأحدهم في الخلوة: أنت حكيت أنَّ هذا قول هؤلاء الأئمة، فمن نقل ذلك عنهم؟ قال هذا: العقلاء. والأئمة لا يخالفون العقلاء، فيحكون أقوال السلف والأئمة، لاعتقادهم أنَّ العقل دلّ على ذلك.

ومن المعلوم أنَّه لو كان العقل يدلُّ على ذلك باتفاق العقلاء، لم يجز أن يُحكى عن الإنسان قولٌ لم ينقله عنه أحدٌ، ولهذا كان أهل الحديث يتحرّون الصدق، حتى أنَّ كثيراً من الكلام، الذي هو في نفسه صدق وحق موافق للكتاب والسنة، يُروى عن النبي ﷺ، فيضعِّفونه أو يقولون: هو كذب عليه، لكونه لم يقله، أو لم يثبت عنه، وإن كان معناه حقاً.

ولكن أهل البدع أصل كلامهم الكذب: إمَّا عمداً وإما بطريق الابتداع، ولهذا يقرن الله بين الكذب والشرك في غير موضع من كتابه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ ٱلْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُفْتَرِينَ ﴿١٥٢﴾﴾ [الأعراف:١٥٢] وقوله تعالى: ﴿وَٱجْتَنِبُواْ قَوْلَ ٱلزُّورِ ﴿٣٠﴾ حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِۦ ۚ﴾ [الحج:٣٠-٣١]./ ٥/ ٣٩٠

ولهذا قال النبي ﷺ: عُدِلتْ شهادة الزور الإشراك، مرتين أو ثلاثاً[(١)].

---

(١) الحديث رواه الترمذي (٢٢٩٩)، وأبوداود (٣٥٩٩)، وابن ماجه (٢٣٧٢)، والإمام أحمد (٤/ ٣٢٢،٣٢١،٢٣٣،١٧٨)، والطبراني في الكبير (٤١٦٢) وابن قانع في الصحابة (١/ ٥٣) والبيهقي في شعب الإيمان (٤٨٦٢)، وفي السنن (١٠/ ١٢١) من حديث سفيان العصفري عن أبيه عن حبيب بن النعمان عن خريم فاتك الأسدي مرفوعاً.

ورواه أبو جعفر العقيلي (٣/ ٤٣٣) من حديث غالب بن غالب عن أبيه عن جده عن جندب عن خريم مرفوعاً، والحديث ضعيف غير ثابت مرفوعاً.

لكن رواه عبدالرزاق في «المصنف» (١٥٣٩٥) ومن طريقه البيهقي في شعب الإيمان (٤٨٦٢)، والطبراني في الكبير (٨٥٦٩) وابن أبي شيبة في المصنف (٢٣٠٣٨) (٢٣٠٤٢) عن ابن مسعود موقوفاً.

وقال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَاءِيَ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٧٤﴾ وَنَزَعْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴿٧٥﴾﴾ [القصص:٧٤-٧٥].

وهذا كحكاية الرازي وإجماع المعتبرين على إمكان وجود موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه، ولا يمكن أحد أن ينقل عن نبي من أنبياء الله تعالى، ولا من الصحابة، ولا التابعين، ولا سلف الأمة، ولا أعيان أئمتها وشيوخها، إلاَّ ما يناقض هذا القول، ولا يمكنه أن يحكي هذا عمَّن له في الأمة لسان صدق أصلا.

وكما تقول طائفة -كأبي المعالي وغيره[1] -: «اتفق المسلمون[2] على أنَّ الأجسام تتناهى[3] في تجزئها وانقسامها حتى تصير أفراداً، فكل جزء لا يتجزأ، وليس له طرف واحد». / ٣٩١/٥

ومعلوم أن هذا القول لم يقله إلاَّ طائفة من أهل الكلام، لم يقله أحد من السلف والأئمة، وأكثر طوائف أهل الكلام من الهاشمية والضرارية والنجَّارية والكُلاَّبية وكثير من الكرَّامية على خلاف ذلك. / ٣٩٢/٥

الوجه الثالث والأربعين

أن يُقال: المعارضون للكتاب والسنة بآرائهم لا يمكنهم أن يقولوا: إنَّ كل واحد من الدليلين المتعارضين هو يقيني، وقد تناقضا على وجهٍ لا يمكن الجمع بينهما، فإنَّ هذا لا

---

(١) العبارات التالية من كلام الجويني في كتابه الشامل (ص١٤٣). وسأقابلها عليه إن شاء الله.

(٢) الشامل: الإسلاميون.

(٣) ر: تناهى، والمثبت من (هـ)، الشامل.

يقوله عاقل يفهم ما يقول، ولكن نهاية ما يقولونه: إنَّ الأدلة الشرعية لا تفيد اليقين، وإنَّ ما ناقضها من الأدلة البِدْعِيَّة -التي يسمُّونها العقليات- تفيد اليقين، فينفون اليقين عن الأدلة السمعية الشرعية، ويثبتونه لما ناقضها من أدلتهم المبتدعة، التي يدَّعون أنها براهين قطعية.

ولهذا كان لازم قولهم الإلحاد والنفاق، والإعراض عمَّا جاء به الرسول ﷺ، والإقبال على ما يناقض ذلك، كالذين ذكرهم الله تعالى في كتابه من مجادلي الرسل، كما قال: ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ۝﴾ [غافر:٥]./ وقوله تعالى: ﴿مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلَادِ ۝﴾ [غافر:٤]، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا ۚ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ۝ وَلِتَصْغَىٰ إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ ۝﴾ [الأنعام:١١٢-١١٣] وأمثال ذلك، وهذا باب واسع في كتاب الله. ٦/٣

ومقصودنا تنبيه المؤمنين على حال مثل هؤلاء في كتاب الله، وإلاَّ فالمقصود هنا دفعهم عن الرسل، ومن جاهد الكفار والمنافقين لم يحتج عليهم بأقوال من كذَّبوه من المرسلين، ولكن المؤمن بالرسل يستفيد بهذا: أن جنس هؤلاء هم المكذِّبون للرسل.

وأمَّا طريق الرد عليهم فلنا فيه مسالك:

الأول: أن نبيّن فساد ما ادّعوه معارضاً للرسول ﷺ من عقلياتهم.

الثاني: أن نبيِّن أن ما جاء به الرسول معلوم بالضرورة من دينه، أو معلوم بالأدلة اليقينية، وحينئذ فلا يمكن مع تصديق الرسول أن نخالف ذلك، وهذا ينتفع به كل من آمن بالرسول. / ٦/٤

الثالث: أن نبيِّن أنَّ المعقول الصريح يوافق ما جاءت به الرسل لا يناقضه، إمَّا بأن ذلك معلوم بضرورة العقل، وإما بأنَّه معلوم بنظره، وهذا أقطع لحجة المنازع مطلقاً، سواء كان في ريبٍ من الإيمان بالرسول، وبأنه أخبر بذلك، أو لم يكن كذلك، فإنَّ هؤلاء المعارضين منهم خلق كثير في قلوبهم رَيْب في نفس الإيمان بالرسالة، وفيهم من في قلبه رَيْب في كون الرسول أخبر بهذا.

وهؤلاء الذين تكلمنا على قانونهم، الذين قدَّموا فيه عقلياتهم على كلام الله ورسوله، عادتهم يذكرون ذلك في مسائل العلو لله ونحوها، فإنَّ النصوص التي في الكتاب والسنة بإثبات علو الله على خلقه كثيرة منتشرة، قد بهرتهم بكثرتها وقوتها، وليس معهم في نفي ذلك لا آية من كتاب الله، ولا حديث عن رسول الله ﷺ، ولا قول أحدٍ من سلف الأمة، إلا أن يرووا في ذلك ما يُعلم أنَّه كذب، كحديث عوسجة[1] وأمثاله، وإما أن يحتجوا بما يُعلم أنه لا دلالة له على مطلوبهم، كاستدلالهم بأنه أَحَدٌ، والأحد لا يكون فوق العرش،/ لأنَّه لو كان فوق العرش لم يكن أحداً، بناء على أن ما فوق العرش يكون جسماً، والجسم منقسم فلا يكون أحداً، والأجسام متماثلة، فيكون له كفو ونظير. ٦/٥

---

(١) هو الحديث الذي ذكره الشيخ في (٥/ ٢٢٥)، وإن شيخ ابن عساكر ابن عبد الله العوسجي عن النبي ﷺ أنه قال: «الذي أَيَّن الأَيْن فلا يقال له: أين».

ذكر شيخ الإسلام في «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ٥٧١): (أن أبا القاسم يقصد ابن عساكر -المؤرخ احتج بحديث أملاه في التنزيه بحديث أسنده عوسجة وهذا الحديث مما يعلم صبيان أهل الحديث أنه كذب مختلق وأنه مفترى وأنه لم يروه قط عالم من علماء المسلمين المقتدى بهم في الحديث..) ا.هـ

وقد بُيِّن فساد مثل هذه الأدلة السمعية بوجوه كثيرة في غير هذا الموضع، وبيَّنا أنَّ اسم «الواحد» و«الأحد» لا يقع في لغة العرب إلَّا على نقيض مطلوبهم، كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة:٦]. وقوله: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾﴾ [المدثر:١١]، وقوله: ﴿وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ﴾ [النساء:١١]، وقوله: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ﴾ [البقرة:٢٦٦]، وقوله: ﴿فَٱبْعَثُوٓا۟ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ﴾ [الكهف:١٩] إلى قوله: ﴿وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا ﴿١٩﴾﴾ [الكهف:١٩] وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ﴾ [البقرة:١٨٠] وقوله: ﴿شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ﴾ [المائدة:١٠٦]، وقوله: ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [البقرة:٩٦]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص:٤]، وقوله:/ ﴿قُلْ إِنِّى لَن يُجِيرَنِى مِنَ ٱللَّهِ أَحَدٌ﴾ [الجن:٢٢]، وقوله: ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴿١١٠﴾﴾ [الكهف:١١٠]، وأمثال ذلك كثير وأن لفظ «المثل» و«المساوي» منتفيان في لغة العرب عما ادّعوا هم تماثلهما وتساويهما. ٦/٦

كقوله تعالى: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓا۟ أَمْثَٰلَكُم ﴿٣٨﴾﴾ [محمد:٣٨]، فقد نفى التماثل عن صنفين من بني آدم، فَنَفْيُ التماثل عن الحيوان، والإنسان، والفلك، والتراب أَوْلى.

فعُلِم أنَّه ليس في لغة العرب أن يكون كل ما كان متحيزاً مماثلاً لكل ما هو متحيّز، وإن ادّعى بعض المتكلمين تماثل ذلك عقلا، فالمقصود أنَّ هذا ليس مثلا في اللغة.

والقرآن نزل بلغة العرب، فلا يجوز حمله على اصطلاح حادث ليس من لغتهم، لو كان معناه صحيحاً، فكيف إذا كان باطلاً في العقل؟!

وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ﴾ [فاطر:١٩] ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾ [فاطر:٢٢]، وقوله: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ [الحشر:٢٠]./ ٦/٧

وعقلاؤهم يعلمون فساد ما يستدلّون به من الأدلة الشرعية، وكلهم يعترف بأن مثل هذه الأدلة لا تعارض ما في القرآن من إثبات العلو والفوقية ونحو ذلك.

ولهذا لم يكن معهم على نفي ذلك أصل يعتصمون به من جهة الرسول ﷺ وإنما يتمسكون بما يظنونه من العقليات، فيحتاجون إلى بيان تقديم ذلك على الأدلة الشرعية.

وإذا كان كذلك، فنحن نبين أنَّ الأدلة العقلية موافقة للأدلة النقلية، لا معارضة لها، ونذكر ما ذكروه هم في ذلك ليكون أبلغ في الحجة.

[كلام الرازي في «لباب الأربعين» عن الجهة والمكان]

قالوا: وهذا لباب ما ذكره الرازي في «الأربعين» قال[1]: «أنه تعالى ليس في جهة ولا مكان» قال[2]: «وادَّعى كثير من المخالفين العلم[3] البديهي بأنَّ كل موجودَيْن لا بدَّ من كون أحدهما سارياً في الآخر كالعرض والجوهر[4]، أو مبايناً عنه[5] في الجهة كالجوهرين». / ٦/٨

---

(١) في «الأربعين» (ص١٠٦) المسألة الثامنة، ولكنها جاءت في «لباب الأربعين» تحت عنوان المسألة العاشرة (ص٣٤).

(٢) الكلام التالي في لباب الأربعين (ص٣٤).

(٣) (العلم) كذا في (د)، وفي «لباب الأربعين»، وفي (ر)، (هـ):)للعلم).

(٤) (كالعرض والجوهر) كذا في (ر)، وفي (د): (كالجوهر والعرض)، وفي «الأربعين» (ص١٠٦): (مثل العرض والجوهر)، وفي (هـ):)كالعرض في الجوهر)، أما في «لباب الأربعين» فجاءت العبارة ناقصة هكذا: (..سارياً في الآخر كالعرض).

(٥) لباب الأربعين: أو متبايناً عنه.

قال[١]: «وهذا باطل[٢] لوجوه:

أحدها[٣]: لو كان بديهيا لامتنع إطباق الجمع العظيم على إنكاره[٤]، وهم ما سوى الحنابلة والكرّامية.

الثاني[٥]: أنَّ مسمَّى الإنسان مشترك[٦] بين الأشخاص ذوات الأحياز المختلفة والمقادير المختلفة، فهو من حيث[٧] هو ممتنع أن يكون له قدرٌ معيَّن وحيِّز معين[٨]، وإلاَّ لم يكن مشتركاً فيه بين كل الأشخاص. فإن قلت: فالإنسان[٩] من حيث هو إنسان لا وجود له إلاَّ في العقل، والكلام في الموجودات الخارجية. قلت: الغرض منه أنه لا يمتنع تعقّل أمرٍ لا يُثبت العقل له جهة ولا قدراً، وهذا يمنع كون تلك المقدمة بديهية.

الثالث[١٠]: أن الخيال والوهم لا يمكننا أن نستحضر لنفسيها[١١]/ صورة ولا شكلاً[١٢]، ولا للقوة الباصرة وغيرها من القوى. ٦/٩

---

(١) في لباب الأربعين (ص٣٤-٣٥).

(٢) لباب الأربعين: وأنه باطل.

(٣) لباب: فا.

(٤) لباب: على إنكارهم.

(٥) لباب (ظ٣٤): ب.

(٦) لباب: المشترك.

(٧) لباب: الأحياز المختلفة المقادير من حيث..

(٨) عبارة (وحيز معين): ليس في «لباب».

(٩) لباب: الإنسان.

(١٠) لباب: ج.

(١١) لنفسيها: كذا في «لباب»، وفي الأصل: لنفسها.

(١٢) لباب: وشكلا.

الرابع: أنَّ العقل[١] يتصور النفي والإثبات، ثم يحكم بتناقضهما، مع أنه لا يحكم بكون أحدهما سارياً في الآخر، أو مبايناً عنه في الجهة، أو لا سارياً ولا مبايناً. ثم إنَّا نجد العقل يتوقف[٢] عن القسم الثالث إلاَّ لبرهان يثبته أو ينفيه، وأنَّ العقل يدرك ماهيات مراتب[٣] الأعداد، مع أنَّه لا يمكنه أن يحكم على أحدٍ[٤] منها بأن موضوعها كذا ومقدارها[٥] كذا.

إذا[٦] عرفت ذلك فنقول: المعنىّ من اختصاص الشيء بالجهة والمكان: أنه يمكن الإشارة الحسيَّة إليه بأنه هنا أو هناك. والعالم مختص بالجهة والمكان بهذا المعنى، فإن كان الباري كذلك كان مُماساً للعالم أو محاذياً له قطعا.

ثم قالت الكرَّامية: إنه تعالى[٧] مختص بجهة فوقٍ، مماساً للعرش، أو مبايناً عنه ببعدٍ متناه[٨]، وهو قول أكثر طوائفهم، وإمَّا مبايناً عنه ببعد غير متناهٍ، وهو قول الهيصمية، وهذا لا يُعقل مع إثبات الجهة،/ لأنَّه إذا كان في جانب والعالم في جانب، كان البعد بينهما محصوراً». فهذا ما ذكروه. ٦/ ١٠

---

(١) لباب: د: العقل.

(٢) لباب: متوقفاً.

(٣) لباب: لمراتب.

(٤) لباب: واحد.

(٥) لباب: أو مقدارها.

(٦) لباب: وإذا.

(٧) لباب: إنَّ الله تعالى.

(٨) متناه: ساقطة من «لباب».

فيُقال: قد ذكرتم عمَّن ذكرتموه من منازعيكم أنهم ادّعوا العلم البديهي ببطلان قولكم وصحة نقيضه، حيث جوَّزتم وجود موجودٍ لا يُشار إليه بأنه هنا أو هناك، وأنه يجوز وجود موجودَيْن ليس أحدهما سارياً في الآخر ولا مبايناً عنه بالجهة.

فقال هؤلاء المنازعون: نحن نعلم بالبديهة بطلان هذا، **فاحتجتم إلى مقامين**.

أحدهما: أن تبيِّنوا أنَّ بطلان هذا ليس معلوماً بالبديهة، وإلاَّ فإذا كان بطلان القول معلوماً بالبديهة لم يمكن إقامة الدليل على صحته، لأنَّ النظريات لا تعارض الضروريات، بل ما عارضها كان من باب السفسطة.

والمقام الثاني: بيان ثبوت ذلك، فإنه لا يلزم من عدم العلم بامتناعه أو العلم بإمكانه ثبوت ذلك في الخارج.

وإذا ثبت هذان المقامان لكم، فإما أن يمكن مع ذلك القول بمقتضى النصوص من أن الله فوق العرش أو لا يمكن، فإن أمكن ذلك لم يكن بين ما ذكرتموه من المعقولات وبين النصوص الإلهية تعارض، وإن لم يمكن ذلك ثبت التعارض بينهما، فقد تبيَّن أنَّ ثبوت التعارض/ مبني على هذه المقدمات الثلاث، فإن لم تثبت الثلاث بطل كلامكم، ١١/٦ فكيف إذا تبين بطلان واحدة منها، فكيف إذا تبين بطلانها كلها؟!

وبيان ذلك في كل مقام:

[المقام الأول: العلم بعلو الله علم ضروري فطري]

أما المقام الأول، فإنَّ المثبتين قالوا: إنهم يعلمون بالبديهة امتناع وجود موجودَيْن لا يكون أحدهما سارياً في الآخر ولا مبايناً له بالجهة، وأنَّه لا يمكن وجود موجودٍ قائم بنفسه لا يمكن الإشارة إليه، بل قد يقولون: إن علمهم بأن الله فوق العالم علم

ضروري فطري، وأنَّ الخلق كلهم إذا حَزَبَهم شدة أو حاجة في أمر وجَّهوا قلوبهم إلى الله يدعونه ويسألونه، وأن هذا أمر متفق عليه بين الأمم التي لم تغير فطرتها، لم يحصل بينهم بتواطؤ واتفاق. ولهذا يوجد هذا في فِطرة الأعراب والعجائز والصبيان، من المسلمين واليهود والنصارى والمشركين، ومن لم يقرأ كتاباً ولم يتلق مثل هذا عن معلِّم ولا أستاذ. وهذا القدر ما زال يذكره المصنِّفون في هذا الباب، من أهل الكلام والحديث وغيرهم.

قالوا: وإذا كان هذا مما يجيز هؤلاء الذين لم يتواطئوا بثبوته عندهم كانوا صادقين، فإنَّه يمتنع على الجمع الكثير الكذب من غير تواطئ، وبمثل هذا عُلم ثبوت ما يخبر به أهل التواتر ممّا يُعلم بالحس والضرورة، فإن المخبر إذا لم يكن خبره مطابقاً، فإما أن يكون متعمداً للكذب، وإما أن يكون مخطئاً، وتعمد الكذب يمتنع في العادة على الجمع الكثير من غير تواطيء، والخطأ على الجمع الكثير ممتنع في/ الأمور الحسية والضرورية. قالوا: ١٢/٦ وهذا بخلاف إثبات موجودَيْن ليس أحدهما داخلاً في الآخر، ولا خارجاً عنه، فإنَّ هذا لا تقوله إلاَّ طائفة يذكرون أنهم علموا ذلك بالنظر لا بالضرورة، وقد تلقاه بعضهم عن بعض، فهو قول تواطئوا عليه، ولهذا لا يقول ذلك من لم ينظر في كلام النفاة.

وأمَّا الإقرار بعلو الله تعالى ورفع الأيدي إليه، فهو مما اتفقت عليه الأمم، الذين يقولون ذلك ويفعلونه، من غير اتفاق ولا مواطأة.

وحينئذ فالجمع الكثير: إمَّا أن يجوز عليهم الاتفاق على مخالفة البديهيات، وإما أن لا يجوز، فإن لم يجز ذلك عليهم، ثبت أنَّ هذه المقدمة بديهية، لأنَّه اتفق عليها أمم كثيرة بدون التواطؤ، وإن جاز ذلك عليهم بطل احتجاجهم على أنَّ هذه المقدمة ليست بديهية، فإنَّ الجمع الكثير أنكروها، وإذا بطلت حجتهم على أنها ليست بديهية، بقي

أحد المتناظرَيْن يقول: إنَّ مقدمته معلومة له بالبديهة، والآخر لا يمكنه إبطال قوله، فلا تكون له حجة عقلية على بطلان قوله، وهو المطلوب.

فكيف والنفاة لا يدّعون بديهيات فطرية، ولا سمعيات شرعية،/ وإنما يدّعون نظريات عقلية. والمثبتون يقولون: معنا نظريات عقلية، مع البديهيات الفطرية، ومع السمعيات اليقينية الشرعية النبوية. ١٣/٦

وأيضاً فيُقال: إذا قال المنازعون المثبتون: إنَّ قولنا معلوم بالبديهة، لم يكن أن يناظر بقضية نظرية، لأنَّه لا يمكن القدح بالنظريات في الضروريات، كما لا يُقبل قدح السوفسطائي بنظره فيما يقول الناس إنَّه معلوم بالبديهة، ولا يقبل مجرَّد قوله على منازعه، بل المرجع في القضايا الفطرية الضرورية إلى أهل الفطر السليمة، التي لم تتغير فطرتها بالاعتقادات الموروثة والأهواء.

ومن المعلوم أنَّ هذه المقدمة مستقرة في فطر جميع الناس، الذين لم يحصل لهم ما يغير فطرتهم من ظن أو هوى.

والنفاة لا ينازعون في أن هذا ثابت في الفطرة، لكن يزعمون أنَّ هذا من حكم الوهم والخيال، وأن حكم الوهم والخيال إنما يُقبل في الحسيات لا في العقليات.

قالوا: ويتبين خطأ الوهم والخيال في ذلك بأن يُسلم للعقل مقدمات تستلزم نقيض حكمه، مثل أن يسلم للعقل مقدمات تستلزم ثبوت موجودٍ ليس بجسم ولا في جهة، فيُعلم حينئذ أن حكمه الأول باطل.

والمثبتون يقولون: هذا كلام باطل لوجوه: / ١٤/٦

أحدها: أنه إذا جاز أن يكون في الفطرة حكمان بديهيان، أحدهما مقبول والآخر مردود، كان هذا قدحاً في مبادئ العلوم كلها، وحينئذ لا يوثق بحكم البديهة.

الثاني: أنه جُوِّز ذلك، فالتمييز بين النوعين: إمَّا أن يكون بقضايا بديهية، أو نظرية مبنيَّة على البديهية، وكلاهما باطل، فإنّا إذا جوَّزنا أن يكون في البديهيات ما هو باطل، لم يمكن العلم بأن تلك البديهية المميِّزة بين ما هو صحيح من البديهيات الأولى، وما هو كاذب مقبول التمييز، حتى يعلم أنها من القسم الصحيح، وذلك لا يعلم إلاَّ ببديهية أخرى مبيِّنة مميِّزة، وتلك لا يُعلم أنها من البديهيات الصحيحة إلاَّ بأخرى، فيفضي إلى التسلسل الباطل، أو ينتهي الأمر إلى بديهية مشتبهة لا يحصل بها التمييز، فلا يبقى طريق يُعلم به الحق من الباطل، وذلك يقدح في التمييز، والنظريات موقوفة على البديهيات، فإذا جاز أن تكون البديهيات مشتبهة: فيها حق وباطل، كانت النظريات المبنيَّة عليها أَوْلى بذلك، وحينئذ فلا يبقى علمٌ يُعرف به حق وباطل، وهذا جامع كل سفسطة.

وبتقدير ثبوت السفسطة، لا تكون لنا عقليات يثبت بها شيء، فضلاً عن أن تُعارض الشرعيات. / ١٥/٦

الثالث: أن قول القائل: إنَّ الوهم يسلِّم للعقل قضايا بديهية تستلزم إثبات وجود موجودٍ، تمتنع الإشارة الحسية إليه، ممنوع.

الرابع: أنَّه بتقدير التسليم بكون المقدمة جدلية، فإنَّ الوهم إذا سلَّم للعقل مقدمة، لم ينتفع العقل بتلك القضية، إلاَّ أن تكون معلومة له بالبديهة الصحيحة، فإذا لم يكن له سبيل إلى هذا انسدَّت المعارف على العقل، وكان تسليم الوهم إنَّما يجعل القضية جدلية لا برهانية، وهذا وحده لا ينفع في العلوم البرهانية العقلية.

الخامس: أن قول القائل: إنَّ حكم الوهم والخيال إنما يقبل في الحسيّات دون العقليات إنما يصح إذا ثبت أنَّ في الخارج موجودات لا يمكن أن تُعرف بالحس بوجهٍ من الوجوه، وهذا إنما يثبت إذا ثبت أن في الوجود الخارجي ما لا يمكن الإشارة

الحسية إليه، وهذا أول المسألة، فإنَّ المثبتين يقولون: ليس في الوجود الخارجي إلاَّ ما يمكن الإشارة الحسية إليه، أو لا يُعقل موجودٌ في الخارج إلاّ كذلك.

فإذا قيل لهم: حكم الوهم والخيال مقبول في الحسيات دون العقليات. والمراد بالعقليات موجودات خارجة قائمة بأنفسها لا يمكن الإشارة الحسية إليها.

قالوا: إبطالكم لحكم الفطرة الذي سميتموه الوهم والخيال، موقوف على ثبوت هذه العقليات، وثبوتها موقوف على إبطال هذا/ الحكم، وإذا لم يثبت هذا إلاَّ بعد هذا، ١٦/٦ ولا هذا إلاَّ بعد هذا، كان هذا من الدور الممتنع.

السادس: أن يُقال: إن أردتم بالعقليات ما يقوم بالقلب من العلوم العقليّة الكلية ونحوها، فليس الكلام هنا في هذه، ونحن لا نقبل مجرد حكم الحس ولا الخيال في مثل هذه العلوم الكليّة العقلية، وإن أردتم بالعقليات موجودات خارجة لا يمكن الإشارة الحسية إليها، فلم قلتم: إنَّ هذا موجود، فالنزاع في هذا، ونحن نقول: إنَّ بطلان هذا معلوم بالبديهة.

السابع: أن يُقال: الوهم والخيال يُراد به ما كان مطابقاً وما كان مخالفاً، فأما المطابق، مثل توهم الإنسان لمن هو عدوه أنَّه عدوه، وتوهم الشاة أنَّ الذئب يريد أكلها، وتخيل الإنسان لصورة ما رآه في نفسه بعد مغيبه، ونحو ذلك، فهذا الوهم والخيال حقٌّ، وقضاياه صادقة، وأمَّا غير المطابق: فمثل أن يتخيل الإنسان أنَّ في الخارج ما لا وجود له في الخارج، وتوهمه ذلك مثل من يتوهم فيمن يحبه أنه يبغضه، ومثل ما يتوهم الإنسان أنَّ الناس يحبونه ويعظِّمونه، والأمر بالعكس، والله لا يحب كل مختال فخور، فالمختال الذي يتخيل في نفسه أنَّه عظيم، فيعتقد في نفسه أكثر مما يستحقه، وأمثال ذلك.

قالوا: وإذا كان الأمر كذلك، فلم قلتم: إن حكم الفطرة بأن الموجودَيْن إما متباينان وإما متحايثان من حكم الوهم والخيال الباطل، ونحن نقول: إنَّه من حكم الوهم والخيال المطابق؟ / ٦/١٧

فإذا قلتم: إنَّ العقل دلَّ على أنَّه باطل، كان الشأن في المقدمات التي ينبني عليها ذلك، وتلك المقدمات أضعف في الفطرة من هذه المقدمات، فكيف يُدفع الأقوى بالأضعف؟

الثامن: أن المثبتين قالوا: بل المقدمات المعارضة لهذا الحكم هي من الوهم والخيال الباطل، مثل إثبات الكليات في الخارج، وتصور النفي والإثبات المطلقين ثابتين في الخارج، وتصور الأعداد المجردة ثابتة في الخارج، فإن هذه المتصورات كلها لا تكون إلاَّ في الذهن، ومن اعتقد أنها ثابتة في الخارج فقد توهم وتخيل ما لا حقيقة له، وجعل هذا التوهم والخيال الباطل مقدمة في دفع القضايا البديهية.

التاسع: أن يُقال: لا نسلِّم أنَّ في الفطرة قضايا تستلزم نتائج تناقض ما حكمت به أولاً كما يدَّعونه، فإنَّ هذا مبني على أنَّ المقدمات المستلزمة ما يناقض الحكم الأول مقدمات صحيحة، وليس الأمر كذلك، كما سنبيّنه إن شاء الله تعالى، فإنَّ هذه المقدمات هي النافية لعلو الله على خلقه ومباينته لعباده، والمقدمات المستلزمة لهذا ليست مسلَّمة، فضلاً عن أن تكون بديهية.

الوجه العاشر: أن الذين جعلوا هذه القضايا من حكم الوهم الباطل هم طائفة من نفاة الصفات الجهمية، من المتكلمين، والمتفلسفة، ومن تلقَّى ذلك عنهم، وهذا معروف في كتب ابن سينا ومن اتبعه من أهل المنطق / . ٦/١٨

وكثير من أهل المنطق، كابن رشد الحفيد وغيره، يخالف ابن سينا فيما ذكره في هذا الباب في الإلهيات والمنطقيات، ويذكر أنَّ مذاهب الفلاسفة المتقدمين بخلاف ما ذكره، وأما الأساطين قبله فالنقل عنهم مشهور بخلافهم في هذا الباب.

[كلام ابن سينا في «الإشارات» عن الخيال والوهميات وتعليق ابن تيمية على كلامه]

والمقصود أنَّ هذا الكلام عامة من تكلم به من المتأخرين أخذوه من ابن سينا. ومن تدبَّر كلامه وكلام أتباعه فيه وجده في غاية التناقض والفساد، **فإنه قال في «إشاراته»**- التي هي كالمصحف لهؤلاء المتفلسفة الملحدة- لما ذكر مواد القياس، وتكلم عن[1] **«القضايا من جهة ما يصدق بها»**[2] وذكر أن: **«أصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن يجري مجراهم أربعة: مسلَّمات، ومظنونات وما معها، ومشتبهات بغيرها، ومتخيَّلات»**[3].

قلت: المتخيلات هي مواد القياس الشعري، والمشتبهات هي مواد السوفسطائي، وما قبل ذلك هو مواد البرهاني والخطابي والجدلي.

قال[4]: «والمسلمات: إما معتقدات، وإما مأخوذات، والمعتقدات[5] أصنافها ثلاثة: الواجب قبولها، والمشهورات/ والوهميات. والواجب قبولها: أوَّليَّات، ومشاهدات، ومجَّربات وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا أقيستها معها»[6]. ٦/ ١٩

---

(١) في كتاب «الإشارات والتنبيهات» في القسم الأول، النهج السادس، الفصل الأول، (١/ ٣٨٩) فقال: «إشارة».

(٢) الإشارات: إلى القضايا من جهة ما يصدق فيها أو نحوه.

(٣) الإشارات: ومخيلات. (٥) الإشارات والتنبيهات (١/ ٣٩٠-٣٩١).

(٥) الإشارات: والمعتقدات أيضاً (وفي نسخة بدون كلمة «أيضاً»).

(٦) أقيستها معها: كذا في (د)، (هـ)، وفي (ر): أقيسها ما معها، وفي «الإشارات» (١/ ٣٩١): قياساتها معها.

وتكلم عن القضايا الواجب قبولها[١] بما ليس هذا موضعه، وقد بُسط الكلام فيما في منطقهم اليوناني من الفساد- مثل كلامهم في الفرق بين الذاتيات واللازمة للماهية، ودعواهم أنَّ الحد الحقيقي يفيد تعريف الماهية، وأنَّ الحقائق مركَّبة من الأجناس والفصول، وكلامهم في الكليَّات الخمسة، وما ذكروه في مواد البرهان، ودعواهم أنَّ التصورات المكتسبة لا تُنال إلاَّ بحدهم، والتصديقات المكتسبة لا تحصل إلاَّ بمثل قياسهم، وغير ذلك مما ليس هذا موضعه.

والمقصود هنا أنه قال[٢]: «**وأما القضايا الوهمية الصرفة فهي قضايا كاذبة، إلا أنَّ الوهم الإنساني يقضي بها قضاءً شديد القوة، لأنَّه ليس يقبل ضدها ومقابلها، بسبب أن الوهم تابع للحس، فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم، ومن المعلوم أنَّ المحسوسات إذا كان لها مبادئ وأصول كانت تلك قبل المحسوسات، ولم تكن محسوسة[٣]، ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات، فلم يكن أن يُتمثَّل[٤] ذلك/ الوجود في الوهم، ولهذا كان الوهم[٥] مساعداً للعقل في الأصول التي تنتج وجود تلك المبادئ، فإذا تعديا معا إلى النتيجة نكص الوهم، وامتنع عن قبول ما سلّم موجبه. وهذا الصنف من القضايا[٦] أقوى في النفس من المشهورات التي**

٦/ ٢٠

---

(١) انظر «الإشارات» (١/ ٣٩٢-٣٩٩). (٢) الإشارات والتنبيهات (١/ ٤٠٣-٤٠٥).

(٣) محسوسة: كذا في (ر)، (هـ) «الإشارات»، وفي (د): بمحسوسة.

(٤) الإشارات: تتمثل.

(٥) الإشارات: ولهذا فإن الوهم نفسه وأفعاله لا تتمثل في الوهم، ولهذا ما يكون الوهم..

(٦) وهذا الصنف من القضايا: كذا في (ر)، (هـ). وفي (د): وهذا الضرب في القضايا، وفي «الإشارات» (١/ ٤٠٣): وهذا الضرب من القضايا.

ليست بأَوَّليَّة، وتكاد تشاكل الأَوَّليَّات وتدخل في المشبَّهات بها، وهي أحكام للنفس في أمور متقدِّمة على المحسوسات، أو أعم منها، على نحو ما يجب أنْ لا يكون لها، وعلى نحو ما يجب أن يكون أو يُظَن في المحسوسات، مثل اعتقاد المعتقد أنه[1] لا بد من خلاء ينتهي إليه الملاء[2] إذا تناهى، وأنه لا بدَّ في كل موجود أن يكون[3] مشاراً إلى جهة وجوده.

وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها، لكانت تكون مشهورة، وإنما يثلم[4] في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية، ولا يكاد المدفوع عن ذلك، يقاوم نفسه في دفع ذلك، لشدة استيلاء الوهم على أنَّ ما يدفعه الوهم ولا يقبله إذا كان في المحسوسات/ فهو مدفوع منكر، بل إنَّه باطل شنع[5]، بل تكاد أن تكون الأَوَّلِيَّات[6] والوهميات التي لا تزاحم من غيرها مشهورة ولا تنعكس»[7]. ٦/ ٢١

(١) الإشارات: أن.

(٢) في (د): لم تظهر كلمة «خلاء» بوضوح، وسقطت كلمة «إليه». والمثبت هو الذي في (ر)، و(هـ) وهو موافق لما في الإشارات (١/ ٤٠٤)، وستتكرر العبارة مرة أخرى وفيها ما سقط هنا، (ص١٠٢).

(٣) الإشارات: من أن يكون.

(٤) الإشارات (١/ ٤٠٥): تثلم.

(٥) بل إنه باطل شنع: كذا في (د)، (ر)، (هـ): وفي «الإشارات» (١/ ٤٠٥): وهو مع أنه باطل شنيع ليس بلا شهرة.

(٦) الإشارات: بل تكاد أن تكون من الأوليات -وفي نسخة بدون كلمة (من).

(٧) ولا تنعكس: كذا في (ر)، وفي (د): ينعكس، وفي (هـ) الكلمة غير منقوطة. وفي «الإشارات»: ولا ينعكس.

قلت: وقد ذكر في غير هذا الموضع شرح القوى الدرَّاكة، وذكر القوة التي تُتخيل بها المحسوسات والتي تحفظ بها، وسمَّى الأولى على اصطلاحهم «الحس المشترك» والثانية «الخيال».

قال[١]: «وأيضاً فالحيوانات[٢] -ناطقها وغير ناطقها- تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة، ولا متأدِّية من طريق الحواس، مثل إدراك الشاة معنىً في الذئب غير محسوس، وإدراك الكبش معنىً في النعجة غير محسوس: إدراكاً جزئياً يحكم به كما يحكم الحس بما يُشاهده، فعندك قوة هذا شأنها، وأيضاً فعندك وعند كثير من الحيوانات العُجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها، غير الحافظ[٣] للصور» وهذه هي الذاكرة[٤]. / ٦/ ٢٢

قال[٥]: «وتجد قوة أخرى لها[٦] أن تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم، وتركِّب أيضاً الصور بالمعاني وتفصلها عنها، وتُسمَّى عند استعمال العقل مفكِّرة، وعند استعمال الوهم متخيلة، وكأنها قوة[٧] ما للوهم، وبتوسط[٨] الوهم للعقل»[٩].

---

(١) في «الإشارات والتنبيهات» (٢/ ٣٥٤-٣٥٥).

(٢) الإشارات: وأيضاً فإن الحيوانات. (٣) الإشارات: الحافظة.

(٤) د: وهذه هي الدراكة؛ هـ: وهي الذاكرة؛ وليس هذه الكلمات في «الإشارات».

(٥) الإشارات والتنبيهات (٢/ ٣٥٧). (٦) الإشارات: وتخدمها قوة رابعة لها.

(٧) الإشارات: ..متخيلة، وسلطانها في الجزء الأول من التجويف الأوسط، كأنها قوة.

(٨) وبتوسط: كذا ي (ر)، (هـ)، وفي (د): وبتوسط، وفي الإشارات: ويتوسط.

(٩) عرض ابن سينا للموضوعات السابقة في أكثر كتبه ورسائله، انظر «الشفاء» الطبيعيات (٦) النفس، (ص٣٥-٣٧)، تحقيق قنواتي وزايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (١٣٩٥/ ١٩٧٥؛

=

قلت: والمقصود أنْ يُعرف اصطلاحهم ومرادهم بلفظ الخيال والوهم ونحو ذلك، وأنَّ الخيال هو تصور الأعيان المحسوسة في الباطن، والوهم تصور المعاني التي ليست محسوسة في تلك الأعيان، وكلاهما تصور معيَّن جزئي، والعقل هو الحكم العام الكلّي، الذي لا يختص بعين معيَّنة ولا معنى معيّن.

وإذا عرف ذلك فيُقال: هذه القوة في الباطن بمنزلة القوى الحسيَّة في الظاهر، والقدح فيها كالقدح في الحسِّيَّات، وهذه القوة لا يجوز أن يناقض[1] تصورها للمعقول، كما لا يناقض سائر القوى الحسية/ للمعقول، لأن المعقولات أمور كلية تتناول هذا ٦/ ٢٣ المعيَّن وهذا المعيَّن، سواء كان جوهراً قائماً بنفسه، أو معنى في الجوهر والحس الباطن والظاهر، لا يتصور إلاَّ أموراً معينة فلا منافاة بينهما، فالحس الظاهر يدرك الأعيان المشاهدة وما قام بها من المعاني الظاهرة كالألوان والحركات، والذي سموه الوهم جعلوه يدرك ما في المحسوسات من المعاني التي لا تدرك بالحس الظاهر، كالصداقة والعداوة ونحو ذلك، والتخيل هو بمثل تلك المحسوسات في الباطن، ولهذا جعلوا الإدراكات ثلاثة: الحس، والتخيل، والعقل.

قال ابن سينا[2]: «الشيء يكون محسوساً[3] عندما يشاهد، ثم يكون متخيلاً عند غيبته بتمثل صورته في الباطن، كزيد الذي أبصرته مثلا، إذا غاب عنك فتخيلته،

=«النجاة» (٢/ ١٦٢-١٦٣)، ط.الكردي، الطبعة الثانية، القاهرة ١٣٥٧/ ١٩٣٨؛ تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات: رسالة الطبيعيات من عيون الحكمة، (ص٢٨-٢٩)، «رسالة القوى الإنسانية» (ص٦٢-٦٣)، ط. هندية، القاهرة ١٣٢٦/ ١٩٠٨. (رشاد).

(١) ر: تناقض، د: بناقض، هـ: غير منقوطة.

(٢) في «الإشارات والتنبيهات» (٢/ ٣٤٣-٣٤٧).

(٣) الإشارات: الفصل الثامن: تنبيه: الشيء قد يكون محسوساً.

وقد يكون معقولاً عندما يتصور من زيدٍ مثلاً معنى الإنسان الموجود أيضاً لغيره. وهو عندما يكون محسوساً تكون غشيته[١] غواشٍ غريبة عن ماهيته، لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيَّته، مثل: أيْنٍ، وَوَضْعٍ، وكَيْفٍ، ومقدارٍ بعينه، لو/ توهمت[٢] بَدَله غيره لم يؤثر[٣] في حقيقة ماهية إنسانيته. والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خُلق منها، لا يجردها عنه[٤]، ولا يناله إلاَّ بعلاقة وضعية بين حسه ومادته، ولذلك لا يتمثل في الحس إلاَّ ظاهر صورته[٥] إذا زال. وأمَّا الخيال الباطن فيتخيله[٦] مع تلك العوارض، لا يقتدر على تجريده المطلق عنها، لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي يتعلق[٧] بها الحس، فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها. وأمَّا العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخَّصة[٨]، مستثبتاً إياها حتى كأنه عَمِل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً. وأمَّا ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية، ومن اللواحق/

٦/ ٢٤
٦/ ٢٥

---

(١) تكون غشيته: كذا في (د)، (ر) وفي (هـ) كلمة (تكون) غير منقوطة، وفي «الإشارات» (٢/ ٣٤٤): يكون قد غشيته.

(٢) الإشارات (٢/ ٣٤٤): لو توهم.

(٣) يؤثر: كذا في (ر)، وفي (د)، (هـ): الكلمة غير منقوطة. وفي «الإشارات»: تؤثر.

(٤) الإشارات: لا يجرده عنها.

(٥) في الحس إلا ظاهر صورته: كذا في (ر)، (هـ)؛ وفي (د): في الحس إلا ظاهر صورته؛ وفي «الإشارات» (٢/ ٣٤٤): في الحس الظاهر صورته.

(٦) الإشارات (٢/ ٣٤٥): فيخيله.

(٧) الإشارات (٢/ ٣٤٥): التي تعلق وسترد فيها بعد (ص٣٤): تعلق.

(٨) الإشارات (٢/ ٣٤٦): المشخشة.

الغريبة، التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته[(١)]، فهو معقول لذاته، ليس يحتاج إلى عمل يعمل به، يعده لأن يعقل[(٢)] ما من شأنه أن يعقله، بل لعله في جانب[(٣)] ما من شأنه أن يعقله».

قلت: هذا الكلام هو من أصول أقواهم، ومنه وقعوا في الاشتباه والالتباس، حتى صاروا في ضلال عظيم.

[الرد المفصل على كلام ابن سينا]

فإنه يُقال: قوله: «وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الإنسان الموجود أيضاً لغيره»[(٤)].

أتعني به أن ذلك الإنسان المعقول الذي يكون لهذا ولهذا، هو شيء ثابت في الخارج، هو بعينه لهذا المعيَّن ولهذا المعين، مغاير للإنسان المعيَّن، ولصفاته القائمة به؟

أم تعني به الإنسان المعقول الكلي الثابت في العقل، الذي يتناول المعيَّنات تناول اللفظ العام لمفرداته؟

فإنْ أردت الأوَّل فهذا باطل لا حقيقة له، ونحن نعلم بالضرورة أنَّ هذا الإنسان المعيَّن ليس فيه شيء من الإنسان المعيَّن الآخر، بل كل/ منهما مختص بذاته وصفاته، ولم ٦/ ٢٦

---

(١) ر: التي لا تلزم ماهية، وفي (هـ) كلمة (يلزم) غير منقوطة؛ وفي (د): التي لا يلزم ماهية، وأما في الإشارات (٢/ ٣٤٦): التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته، وهو الذي أثبته، وسيذكره ابن تيمية فيما يلي (ص٣٦).

(٢) الإشارات (٢/ ٣٤٧): لأن يعقله.

(٣) الإشارات (٢/ ٣٤٧): من جانب.

(٤) وهو الذي سبق من كلام ابن سينا (ص٢٤).

يشتركا في شيءٍ ثابت في الخارج أصلا، ولهذا يكون أحدهما موجوداً مع عدم الآخر وبالعكس، ويموت أحدهما مع حياة الآخر وبالعكس، ويتألم أحدهما مع لذة الآخر وبالعكس.

[كلام الرازي في «شرح الإشارات»]

ولهذا قال الشارحون لكلامه كالرازي[1]: **«إن الشخص المعيَّن إما أن يُدرك بحيث يمنع نفس إدراكه من الشركة، وإما أنْ لا يكون كذلك[2].**

والأول لا يخلو: إما أن يتوقف حصول ذلك الإدراك على وجود ذلك المدرَك في الخارج أو لا يتوقف.

فهذه أقسام ثلاثة[3]: أولها: الإدراك الذي يجتمع فيه الأمران[4]، وهو أن يكون مانعاً من الشركة، ويكون متوقفاً على وجود المدرَك في الخارج، وهذا هو إدراك الحس، فإني إذا أبصرت زيداً، فالمبصَر يمنع لذاته من أن يكون مشتركاً فيه بين كثيرين، وهذا الإبصار لا يحصل إلاَّ عند حصول المدرك في الخارج. / ٦/٢٧

وثانيها: أن يحصل فيه أحد الموضعين دون الآخر[5]، فيكون مانعاً من الشركة، ولكنه لا يتوقف على الوجود الخارجي وهو التخيل. فإني إذا شاهدت زيداً ثم

---

(١) في كتابه «شرح الإشارات» ومنه نسخة مصورة بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية (رقم ٢٢٤ الفلسفة والمنطق) وسنقابل الكلام التالي عليه، (ظ١٢٤).

(٢) شرح الإشارات: ..بحيث يمنع نفس إدراكه من ذلك، وسقطت عبارة: (من الشركة وإما أن لا يكون) وبدلاً من كلمة (كذلك) في المصورة (وذلك).

(٣) كلمة (ثلاثة) غير واضحة في (د) وهي واضحة في مصورة «الإشارات».

(٤) الإشارات: الأثران.

(٥) الإشارات: الثاني.

غاب، فإني أتخيله على ما هو عليه من الشخصية، فنفس ما تخيلته يمنع من الشركة، وأما هذا الإدراك فإنه لا يتوقف على وجود المدرَك في الخارج، فإني يمكنني أن أتخيله بعد عدمه.

وثالثها: أن يخلو عن الموضعين جميعا، فلا يكون مانعاً من الشركة، ولا موقوفاً على وجود المدرك في الخارج، وهو المسمَّى بالإدراك العقلي».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: فقد بيَّنوا أنَّ الإدراك العقلي هو ما لا يمنع الشركة، ولا يُشترط فيه وجود المدرَك من خارج. ومعلوم أن هذا هو إدراك الكليات الثابتة في العقل. وإذا كان كذلك.

[عود لمناقشة ابن سينا]

فقوله(١): «**وهو عندما يكون محسوساً تكون غشيته غواشٍ غريبة عن ماهيته، لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته**» كلام يستلزم أن يكون في الخارج شيئان: أحدهما: ماهية مجرَّدة عن المحسوسات، والثاني: محسوسات غشيت تلك الماهية المجرَّدة المعقولة الثابتة في الخارج، وهذا باطل يعلم بطلانه بالضرورة مَنْ تصور ما يقول. / ٦/٢٨

فإنَّه إن كان المعقول المجرَّد لا يكون إلاَّ في النفس، فكيف يكون في الخارج معقولُ مجرَّد تقارنه المعيَّنات المحسوسة واحداً بعد واحد، أو تقارنه تارة وتفارقه أخرى؟

وقوله(٢): «مثل: أَيْن، ووضع، وكيف، ومقدار بعينه، لو توهمت بدله غيره، لم يؤثر في حقيقة ماهية إنسانيته».

---

(١) أي ابن سينا: وسبق ورود كلامه، (ص٢٤-٢٥).

(٢) وهو ابن سينا: وسبق كلامه: (ص٢٤-٢٥).

يُقال له: نعم إذا تصوَّرنا بدل المعنى غيره، لم يؤثر فيما في النفس من الإنسان المعقول الكلّي المجرد، فإن مطابقته لهذا المعيَّن، كمطابقته لهذا المعيّن، كما لا يؤثر ذلك في لفظ الإنسان المطلق، فإن مطابقته لهذا المعيّن كمطابقته لهذا المعيّن فشمول اللفظ ومعناه الذي هو في الذهن سواء، لكن ذلك المعين إذا توهمنا بدله غيره، لم يكن في ذلك البدل من هذا المعيَّن شيء أصلاً، بل كان البدل نظيره وشبيهه ومثله، فإمَّا أن يكون هو إيَّاه، أو يكون في الخارج حقيقة معينة في هذا المعيّن، هي نفسها حقيقة ثابتة في هذا المعيَّن، فهذا هو محل الغلط.

ويُقال لمن ظن هذا: لما خلق الله هذا المعين، كانت تلك الحقيقة موجودة قبله أو حدثت معه؟

فإن حدثت معه، فهي معيَّنة، لا مطلقة كليَّة، لأنَّ الكلِّي لا يتوقف على وجود هذا المعين، وإن كانت موجودة قبله، فإن كانت/ مجردة عن الأعيان لم يحتج فيها إلى شيء من المعينات، وإلا فالقول في مقارنتها لذلك المعين كالقول في هذا. ٦/٢٩

وأيضاً فإنَّه يُقال: هل انتقلت من غيره وقارنته؟ أو قامت به وبغيره؟ فإن انتقلت من غيره فارقت ذلك المعيّن، فثبت أن المعيّن لا يحتاج إلى مطلق يقارنه، وإن قامت به وبغيره، فإمَّا أن يكون جوهراً أو عرضاً، فإن كانت عرضاً فالعرض الواحد لا يكون في محلَّين. وإن كانت جوهراً فالجوهر الواحد لا يكون في محلين.

فإن قال: هذا في الجواهر المحسوسة، وأمَّا الجواهر المعقولة فقد تقوم بمحلين.

قيل: إن أردت بالجواهر المعقولة ما في القلوب، فتلك أعراض لا جواهر. وإن أردت هذه الكليّات التي تدَّعي وجودها في الخارج، فتلك لا محل لها عندك، فضلا عن أن تقوم بمحلين.

وهذا أيضاً مما يناقض قولهم: إنَّ المطلق جزء من المعيّن، فكيف يكون ما لا يتخصص بحيِّز ولا مكان جزءاً مما يتخصص بحيِّز ومكان؟

وإذا قال القائل: المعقول الذي لا حيِّز له ولا مكان ولا جهة ولا يُشار إليه، جزءٌ وبعضٌ وداخل في هذا الجسم المتحيز، الذي له مكان وجهة وحيِّز - لَعَلِمَ كل عاقل فساد ما يقول. وهذا حقيقة قول هؤلاء.

وأيضاً، فتلك الحقيقة المجرَّدة المطلقة إذا كانت كلية، والكلِّي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وكانت جزءاً من المعيّن - كان في/ كل معيّن كليات كثيرة، لا يمنع ٦/ ٣٠ تصورها من وقوع الشركة فيها، فيكون في كلِّ إنسان معيّن حيوان كلّي، وناطق كلّي، وإنسان كلّي، وجسم كلّي، وحساس كلّي، وقائم بنفسه كلّي، وجوهر كلّي، وموجود كلّي، ومخلوق كلّي، وآكل كلّي، وشارب كلّي، ومتنفس كلّي، وأمثال ذلك مما يمكن أن يُوصف به الإنسان.

ومن المعلوم بصريح العقل أنَّ الكلّي الذي قد يعم جزئيات كثيرة لا يكون بعض جزئي واحد، فإن الكثير لا يكون بعض القليل وجزءه، ولا يكون ما يتناول أموراً كثيرة ويشملها ويعمها، أو يصلح لذلك، بعض واحد لا يقبل العموم والشركة.

وقوله[1]: «والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خُلق منها، لا يجردها عنه، ولا يناله إلاَّ بعلاقة وضعية».

فيُقال: هذا مبني على أنَّ في الخارج شيئاً موجوداً في هذا الإنسان المعيّن، عرض له هذا الإنسان المعيّن، وهذا مكابرة للحس والعقل. والمادة التي خُلق منها بدنه ليست موجودة الآن، بل استحالت وعدمت، وليس فيه الساعة منيّ أصلا.

---

(١) أي ابن سينا: وسبق كلامه (ص٢٥).

وقوله: «لا يجردها عنه» إنما يصح لو كان هنا مادة موجودة مغايرة لهذا البدن المشهود، حتى يمكن تجريد أحدهما عن الآخر. نعم إن أريد بالمادة البدن، وأن الروح مقارنة للبدن، فهذا كلام صحيح. / ٦/ ٣١

لكن الروح معينة، والبدن معيّن، ومقارنة أحدهما الآخر ممكن، وهؤلاء يشتبه عليهم مقارنة الروح للبدن وتجريدها عنه، بمقارنة الكليات المعقولة لجزئياتها وتجريدها عنها، والفرق بين هذا وهذا أبين من أن يحتاج إلى بسط.

وهم يلتبس عليهم أحدهما بالآخر، فيأخذون لفظ «التجريد» و«المقارنة» بالاشتراك، ويقولون: العقول المفارقة للمادة، ولا يميِّزون بين كَوْن الروح قد تكون مقارنة للبدن، وبين المعقولات الكليَّة التي لا تتوقف على وجود معين، فإنَّ الروح - التي هي النفس الناطقة- موجودة في الخارج، قائم[1] بنفسه، إذا فارقت البدن.

وأما العقليات الكليّة المنتزعة من المعيّنات فإنما هي في الأذهان لا في الأعيان، فيجب الفرق بين تجريد الروح عن البدن، وتجريد الكليات عن المعيّنات.

وأما قوله[2]: «وكذلك[3] لا يتمثل في الحس إلاَّ ظاهر صورته».

فسبب هذا أنَّ الحس لا يدركه كله، وإن كان كله محسوساً، بمعنى أنَّه يمكن إحساسه ورؤيته في الجملة، ولكن باطنه ليس بمحسوس لنا/ عند رؤية ظاهره، لا لعدم إمكان إحساسه، لكن لاحتجاب باطنه، أو لمعنى آخر. ٦/ ٣٢

---

(١) قائم: كذا في النسختين، والروح تذكر وتؤنث.

(٢) أي ابن سينا، وسبق كلامه (ص٢٥).

(٣) وكذلك: كذا في النسختين، وسبقت في (د)، (هـ)، (ر)، الإشارات: ولذلك.

وهذا أيضاً من مثارات غلطهم، فإنهم قد لا يفرِّقون في المحسوس بين ما هو محسوس بالفعل لنا، وبين ما يمكن إحساسه، وإن كنا الآن لا نستطيع أن نحسه. فإن عني بالمحسوس الأول، فلا ريب أن الأعيان منها ما هو محسوس، ومنها ليس بمحسوس، وما أخبرتنا به الأنبياء من الغيب ليس محسوساً لنا، فلا نشهده الآن، بل هو غيب عنَّا، ولكن هو مما يمكن إحساسه، ومما يحسه الناس بعد الموت.

ولهذا كانت عبارة الأنبياء عليهم السلام تقسم الأمور إلى غيب وشهادة، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ [البقرة:٣]، وقال: ﴿تِلۡكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ ٱلۡغَيۡبِ نُوحِيهَآ إِلَيۡكَ﴾ [هود:٤٩]، وقال: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِۖ هُوَ ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ٢٢﴾ [الحشر:٢٢].

وأمَّا هؤلاء فيقسِّمونها إلى محسوس ومعقول. والمعقول في الحقيقة: ما كان في العقل، وأما الموجودات الخارجية فيمكن أن ينالها الحس، وأن يوقف الإحساس بها على شروط متيقنة الآن. / ٦/ ٣٣

وأما قوله[1]: «**وأما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريده المطلق عنها، لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق**[2] **بها الحس، فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها**».

فيُقال له: هذه حجة عليكم، فإنَّ ما يتخيله الإنسان في نفسه، إنما هو موجود في نفسه، فالصورة الخيالية ليست موجودة في الخارج، ولا يشترط في التخيل ثبوت المتخيل في الخارج.

(١) أي ابن سينا، وسبق كلامه، (ص٢٥).

(٢) جاءت من قبل، (ص٢٥): يتعلق.

وقولكم: «يتخيله مع تلك العوارض» إثبات لشيئين، ولا حقيقة لذلك، بل لم يتخيل إلاَّ الصورة التي هي عرض قائم بنفسه.

وقولكم: «فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها» كلام ملتبس، فإنَّ الصورة التي تخيلها في نفسه ليس لها حامل في الخارج، وحامل الصورة التي في الخارج هو موجود معها، فالصورة المحمولة في الخارج ليست عين ما في نفسه، وما في نفسه، ليست الصورة المحمولة.

والتحقيق أنه يتخيل الصورة مع غيبوبتها بالكلِّيَّة عن حسِّه الظاهر، ليس مع غيبوبة حاملها قط، سواء عني بالصورة نفس الشخص المتصور، أو نفس الشكل القائم به.

٦/ ٣٤ وقوله[1]: **«إن الخيال يتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على/ تجريده المطلق عنها، لكنه يجرِّدها عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلَّق بها الحس، وأمَّا العقل فيقدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخَّصة مستثبتا إياها، حتى كأنه عَمِلَ بالمحسوس عملاً جعله معقولا»**.

فقد يُعترض على ذلك بأن يُقال: إنه يقتضي أن تجريد الخيال الكلِّي من جنس تجريد العقل، فإن ما يتخيله المختال هو مثال المحسوس المعين، فلم يجرِّد منه معنى كلّي أصلا، لكن إن ارتسم فيه صورة تشاكله، كما ترتسم في الحائط صورة تشاكل الصورة المعيَّنة، ثم قد يتخيل المعيَّن بجميع صفاته، وقد يتخيل بعضها دون بعض، وقد يتصور عينه مع مغيب صورة بدنه -كان المتصوَّر حقيقته المعينة، كالروح دون الإنسانية المطلقة.

---

(١) أي ابن سينا، وسبق ورود هذا النص، (ص٢٥)، ولكنه في هذا الموضع لم يلتزم بما ورد سابقاً وإنما اختصر أحياناً، وغيّر الألفاظ أحياناً أخرى.

وأمَّا العقل فقد يُراد به عقل الصورة المعينة، فهو من جهة كونه تصوراً معيّناً من جنس التخيل، ومن جهة كونه لا يختص بشكل معيَّن من جنس تصور العقل.

وقد يُراد بالعقل تصور الكلِّي المطلق، كتصور الإنسان المطلق، وجوابه أنَّ الإنسان المطلق قد يُتخيل مطلقاً، والبهائم لها تخيل كلِّي، ولهذا إذا رأت الشعير حنَّت إليه، ولولا أنَّ في خيالها صورة مطلقة مطابقة لهذا الشعير وهذا الشعير، لم تطلب هذا المعين حتى تذوقه،/ فطلبها له إذا رأته يقتضي أنَّها أدركت أنَّ هذا مثل الأول، وإنما تدرك التماثل إذا كان في النفس صورة تطابق المتماثليْن يُعتبر بها تماثلهما. ٦/ ٣٥

لكن يُقال: فحينئذ لا فرق بين التخيل والتعقُّل من جهة كون كل منهما يكون معيناً ويكون مطلقا، وكل منهما ليس عين ما فيه هو عين الموجود في العقل بل مثاله.

فقوله[1]: «حتى كأنه عَمِلَ بالمحسوس عملاً جعله معقولاً».

تحقيقه أنَّ المحسوس لم يُعمل به شي أصلاً، ولا فيه معقول أصلاً، بل العقل تمثَّل معقولاً يطابق المحسوس وأمثاله.

وقوله[2]: «وأما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية وعن اللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته[3]، فهو معقول لذاته».

ففيه كلامان:

---

(١) أي ابن سينا، وسبق كلامه (٦/ ٢٥).

(٢) أي ابن سينا، وسبق كلامه (٦/ ٢٥).

(٣) انظر ما سبق (٦/ ٢٥).

أحدهما: أن يُقال: ثبوت مثل هذا المعقول تبع لثبوت المعقول المنتزع من المحسوس، وذلك ليس إلاَّ في العقل، لا وجود لـه في الخـارج، فيكـون المعقـول المجـرَّد كـذلك، وحينئذ فليس في ذلك ما يقتضي أن يكون في الخارج معقول مجرّد.

الثاني: أن يُقال: ثبوت هذه المعقولات المجرّدة في الخـارج فـرع إمكـان وجودهـا، وإمكان وجودها مبني على إمكان وجود ما لا يمكن/ الإحساس به، فلا يجوز إثبـات إمكان وجود ذلك بناءً على وجود هذه المجرَّدات، لأنَّ ذلك دَوْر قَبْلي، وهو ممتنع. ٣٦/٦

والمقصود أنَّ في كلامهم ما يقتضي أنَّه ليس في المعقـولات إلاَّ مـا يعقلـه العاقـل في نفسه، مثل العلم الكلي، وقد يدَّعون ثبوت هـذه المعقـولات في الخـارج فيتناقـضون، وهذا موجود في كلام أكثرهم، يقولـون كلهـم: الكليـات وجودهـا في الأذهـان لا في الأعيان، ثمَّ يقول بعضهم: إنَّ الكليات تكون موجودة في الخارج، ولهذا كثيراً مـا يـرد بعضهم على بعض في هذا الموضع، وهو من أصول ضلالاتهم ومجازاتهم. وكلامهم في المعقولات المجردة من هذا النمط، وليس لهم دليل على إثباتها، وإذا حُرِّر مـا يجعلونـه دليلاً لم تثبت إلاَّ أمورٌ معقولة في الذهن.

واسم «الجوهر» عندهم يُقال: على خمسة أنـواع، عـلى: العقـل، والـنفس، والمـادة، والصورة، والجسم، وهم متنازعون في واجـب الوجـود: هـل هـو داخـل في مـسمَّى «الجوهر» على قولين، فأرسطو وأتباعه يجعلونه من مقولة الجوهر، وابن سينا وأتباعه لا يجعلونه من مقولة الجوهر، وإذا حُرِّر ما يثبتونه من العقل والنفس والمادة والصورة، لم يوجد عندهم إلاَّ ما هو معقول في النفس أو ما هو جسم، أو عرض قائم بجسم، كما قد بُسط في موضعه. / ٣٧/٦

والمراد هنا أن يُعرف أن المعقولات التي هي العلوم الكلية الثابتة في النفس لا ينازع فيها عاقل. وكذلك تصور المعيَّنات الموجودة في الخارج، سواء كان المتصوَّر عيناً قائمة بنفسها، أو معنى قائماً بالعين، وسواء سمِّي ذلك التصور تعقلاً أو تخيلاً أو توهماً، فليس المقصود النزاع في الألفاظ، بل المقصود المعاني.

وإذا عُرف أن الإنسان يقوم به تصور لأمور معينة موجودة في الخارج، وتصور كلِّي مطابق للمعيَّنات، تبين ما وقع من الاشتباه في هذا الباب.

فقول القائل: إن حكم الوهم أو الخيال قد يناقض حكم العقل: إذا أراد به أنَّ التصور المعيّن الذي في النفس لما هو محسوس، أو لما يحسه، كالعدواة والصداقة، قد يناقض العقل الذي حكمه كلِّيٌّ عام- كان هذا باطلا.

وإن أراد به أنَّ العقل يثبت أموراً قائمة بنفسها، تقوم بها معاني، وتصوُّرُه للمحسوسات ولما قام بها يناقض ذلك- كان هذا أيضاً باطلاً، فإنَّه لا منافاة بين هذا وهذا، وذلك لأنَّ الكلام ليس في مناقضة تصور الجزئيات للكليات، بل في تناقض القضايا الكلية بالسلب والإيجاب. / ٣٨/٦

وإذا أراد به أن ما سمَّاه الوهم والخيال يحكم حكماً كلياً يناقض حكماً كلياً للعقل، وهذا هو مرادهم- كان هذا تناقضاً منهم، وذلك أنَّهم قد فسَّروا حكم الوهم، المناقض للعقل عندهم، بأنه يقضي قضاءً كلياً يناقض القضاء الكلِّي المعلوم بالعقل، مثل أنَّه يقضي أنه ما من موجود إلاَّ ويمكن الإشارة إليه، وما من موجودَيْن إلاَّ وأحدهما محايث للآخر أو مباين له، ويمنع وجود موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه، وأمثال ذلك.

فيُقال لهم: هذه قضايا كلية وأحكام عامة، وأنتم قلتم: إنَّ الوهم هو الذي يدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدّية من طريق الحس، كـإدراك الصداقة والعداوة إدراكاً جزئياً يحكم به، كما يحكم الحس بها نشاهده.

وكذلك الخيال عندكم يحفظ ما يتصوره من المحسوسات الجزئية، فإذا كان الـوهم والخيال إنما يدرك أموراً جزئية، بمنزلة الحس، وهذه القضايا التي تزعمون أنها تعارض حكم العقل قضايا كلية، عُلِم بذلك أنَّ هذه ليست من إدراك الوهم والخيال، كما أنهـا ليست من إدراك الحس، وإنما هي قضايا كلية عقلية، بمنزلة أمثالها من القضايا الكليـة العقلية، وهذا لا محيد لهم عنه، وهذا بمنزلة الحكم بأن كل وهـم وخيـال فـإنما يـدرك أموراً جزئية. / ٣٩/٦

فهذه القضية الكلية عقلية، وإن كانت حكماً على الأمور الوهمية الخيالية. وكذلك إذا قلت: كل صداقة فإنها ضد للعداوة، فهذا حكم بها في عقل كل الأفراد التي هي وهمية.

وكذلك إذا قلنا: كل محسوس فإنَّه جزئي، فهذه قضية كلية عقلية تتناول كل حسي.

ومعلوم أنَّه كلما كان الحكم أعمُّ كان أقرب إلى العقـل. فقولنـا: كـل موجـود قـائم بنفسه فإنه يُشار إليه، وكل موجودَيْن فإما أن يكونا متباينين وإما أن يكونـا متحـايثين، من أعم القضايا وأشملها، فكيف تكون من الوهميات التي لا تكون إلاَّ جزئية؟

وحينئذ فقولهم: إن حكم الوهم والخيال قد يناقض حكم العقل، بمنزلة قولهم: إن حكم الحس قد يناقض حكم العقل، وبمنزلة قولهم: إن حكـم العقـل ينـاقض حكـم العقل، وليس الكلام في الحس والوهم والخيال والعقل إذا كان فاسداً عرضت له آفة، فإنَّ هذا لا ريب في إمكان تناقض أحكامه، وإنَّما الكلام في الحس المطلـق وتوابعـه ممَّـا سمّوه هم توهماً وتخيلا.

[كلام آخر لابن سينا في «الإشارات» عن قوى التوهم والتخيل]

وأيضاً فقد قال ابن سينا في «مقامات العارفين»[١]: «أول درجات حركات العارفين ما يسمُّونه هم الإرادة، وهو ما يعتري المستبصر/ باليقين البرهاني أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى، فيتحرك سرُّه[٢] إلى القدس، لينال من روح الاتصال، فما دامت درجته هذه فهو مريد، ثمَّ إنه[٣] يحتاج[٤] إلى الرياضة، والرياضة موجهة[٥] إلى ثلاثة أغراض: الأولى تنحية ما سوى الحق[٦] عن مستن الآثار[٧]، والثاني: تطويع النفس الأمَّارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والتوهم[٨] إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي، منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي. والثالث: تلطيف السر للتنبيه.

٦/ ٤٠

والأول: يعين عليه الزهد[٩]، والثاني: يعين عليه العبادة[١٠] المشفوعة بالفكر[١١]، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما يلحَّن بها[١٢] من الكلام موقع القبول

(١) في كتابه «الإشارات والتنبيهات» (٣، ٤/ ٨١٨-٨٢٧)، وأول الكلام: الفصل السابع: إشارة: أول درجات.

(٢) الإشارات (٣، ٤/ ٨٢٠): سيره.

(٣) الإشارات (٣، ٤/ ٨٢٠): فهو مريد، الفصل الثامن: إشارة: ثم إنه.

(٤) الإشارات (٣، ٤/ ٨٢٠): ليحتاج.

(٥) الإشارات: متوجهة.

(٦) الإشارات (٣، ٤/ ٨٢١): ما دون الحق.

(٧) الإشارات: الإيثار.

(٨) الإشارات: الوهم.

(٩) الإشارات (٣، ٤/ ٨٢٢): الزهد الحقيقي.

(١٠) الإشارات (٣، ٤/ ٨٢٣): يعين عليه عدة أشياء: العبادة.

(١١) الإشارات: بالفكرة.

(١٢) د: لما يلحق بها، والمثبت من (هـ). وفي: الإشارات (٣، ٤/ ٨٢٤): لما لحِّن به.

٦/٤١ في الأوهام. والثالث: يعين عليه[١] الفكر اللطيف والعشق العفيف»[٢]. /

[تعليق ابن تيمية]

قلت: وقد تكلمنا على ما في هذا الكلام من حق وباطل في غير هذا الموضوع، والمقصود هنا أنه جعل من الأمور التي يحتاج إليها العارف ما يجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي من العبادة وسماع الألحان وسماع الوعظ، فإن كان الأمر القدسي أمراً معقولاً مجرَّداً، لا داخل العالم ولا خارجه، وقوى الوهم والتخيل لا تناسب إلاَّ الأمور الحسية دون العقلية المجردة، كان هذا من الكلام الذي يناقض بعضه بعضاً.

بل كان الواجب على العارف أن يُعرض عمَّا يحكم به الوهم والخيال، لينال معرفة الأمر القدسي المعقول المجرد، الذي يناقض حكم الوهم، والخيال لا يناسبه.

ولكن ما ذكره في «مقامات العارفين» هو الأمر الفطري، فإنَّ القلوب الطالبة لله إذا تحركت بما يصرف إرادتها إلى العلو، ويصرف إرادتها عن السفل، كان هذا مناسباً لمطلوبها ومرادها ومحبوبها ومعبودها، فإن الله الذي هو العليّ الأعلى، هو المعبود المحبوب المراد المطلوب، فإذا حُرِّكت النفس بما يصرف قواها إلى إرادته، انصرفت قواها إلى العلو، وأعرضت عن السفل.

والذي يبيِّن هذا أنَّ هذه القوة الوهمية، وفعلها الذي هو الوهم، لا يريدون به أن يتوهم في الشيء ما ليس فيه، وهو الوهم الكاذب./ وكذلك لفظ «التخيل» لا يريدون ٦/٤٢

(١) الإشارات (٣، ٤/ ٨٢٤-٨٢٦) من الأوهام. ثم نفس الكلام الواعظ، من قائل ذكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة، وسمت رشيد، وأما الغرض الثالث فيعين عليه..

(٢) الإشارات (٣، ٤/ ٨٢٧): .. العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق، ليس سلطان الشهوة.

تخيل ما لا وجود له في الخارج، بل هذا وهذا يتناول عندهم توهم ما له وجود في الخارج، وتخيل ما له وجود في الخارج، وهو إدراك صحيح صادق مطابق.

وذلك لأنَّ لفظ «الوهم» و«الخيال» كثيراً ما يطلق على تصور ما لا حقيقة له في الخارج، بل هذا المعنى هو المعروف من لغة العرب.

قال الجوهري[1]: «وهمت في الحساب أوهم وهماً، إذا غلطت فيه وسهوت، ووهَمت في الشيء بالفتح أوهم[2] وهماً، إذا ذهب همك إليه وأنت تريد غيره، وتوهمت: أي ظننت، وأوهمت غيري إيهاماً، والتوهم[3] مثله. واتهمت فلاناً بكذا، والاسم التُهَمَة بالتحريك. ويقال: أوهم في[4] الحساب مائة أي أسقط، وأوهم في[5] صلاته ركعة، ويُقال: قد[6] أيهم إذا صار به الريبة»[7].

قلت: فهذا أبو نصر الجوهري قد نقل في «صحاحه» المشهور في لغة العرب، أن مادة هذا اللفظ تستعمل في جهة الغلط بمعنى الخطأ/ تارة، وتستعمل بمعنى الظن تارة، ولم ينقل أنها تستعمل بمعنى اليقين، وهم يستعملونها في تصور يقيني، وهو ٦/ ٤٣

---

(١) في كتابه «تاج اللغة وصحاح العربية» مادة «وهم».

(٢) في «الصحاح»: أهم، وهو تحريف.

(٣) الصحاح: والتوهيم.

(٤) الصحاح: ..بالتحريك، وأصل التاء فيه واو على ما ذكرناه في (وكل) وأوهمت الشيء إذا تركته كله. يقال: أوهم في..

(٥) الصحاح: من.

(٦) الصحاح: .. ركعة. أبو زيد: يقال للرجل إذا أتهمته: أتهمت إتهاماً، مثل أدوأت إدواء، يقال: قد..

(٧) الصحاح: يقال قد أتهم الرجل على أفعل إذا صار به الريبة.

تصور المعاني التي ليست بمحسوسة ولا ريب في ثبوتها، كعداوة الذئب للنعجة، وصداقة الكبش لها، وهو في لغة العرب يُقال في هذه المعاني: تصورتُها وعملتها وتحققتُها وتيقنتُها وتبينتها، ونحو ذلك من الألفاظ الدالة على العلم، ولا يُقال: توهمتها، إلاَّ إذا لم تكن معلمه، فاصطلاحهم مضاد للمعروف في لغة العرب، بل وفي سائر اللغات.

وإذا كان كذلك، فالإدراك الصحيح، الذي يسمونه هم توهماً وتخيلاً، هو نوع من التصور والشعور والمعرفة.

[كلام ابن سينا في إثبات القوة الوهمية وتعليق ابن تيمية عليه]

يوضح ذلك أنهم قالوا في إثبات القوة الوهمية، كما قال ابن سينا: «**الحيوانات - ناطقها وغير ناطقها - تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدِّية من طريق الحواس، مثل إدراك الشاة معنىً في الذئب غير محسوس، وإدراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس: إدراكا جزئيا: يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده، فعندك قوة هذا شأنها، وعند كثير من الحيوانات العُجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظ للصورة**». / ٦/ ٤٤

فقد تبين أن هذه القوة تدرك معاني غير محسوسة وغير متأدية من الحس، ففرَّق بينها وبين الحسية والخيالية بأنَّ الخيالية إدراك ما تأدَّى من الحس.

وقد فسَّر الشارحون ما دلَّ عليه كلامه فقالوا هذا بيان إثبات الوهم والحافظة: أمَّا الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتأدَّ من الحواس إليها، كإدراك العداوة والصداقة، والموافقة والمخالفة في أشخاص جزئية، فإدراك تلك المعاني دليل على وجود

قوة تدركها، وكونها مما لا يتأدى من الحواس، دليل على مغايرتها للحس المشترك، ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة.

قالوا: وقد يُستدل على ذلك أيضاً بأنَّ الإنسان ربما يخاف شيئاً يقتضي عقله الأمن منه كالموتى، وما يخالف عقله فهو غير عقله.

وقال ابن سينا أيضاً في «إشاراته»[1]: **«كل ملتذ به[2] فهو سبب كمال يحصل للمدرِك هو[3] بالقياس إليه خير، ثم لا يشك أنَّ الكمالات وإدراكاتها متفاوتة، فكمال الشهوة مثلاً أن يتكيَّف العضو/ الذاتي[4] بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها،** ٦/ ٤٥ **ولو وقع مثل ذلك، لا عن سبب خارج، كانت اللذة قائمة. وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما. وكمال القوة الغضبية: أن تتكيف النفس بكيفية غضب[5]، أو بكيفية شعور بأذى يحصل من[6] المغضوب عليه. والوهم[7] التكيف بهيئة[8] ما يرجوه أو يذكره[9]، وعلى هذا الحال سائر القوى».**

والمقصود أنه جعل كمال الوهم اتصافه بصفة ما يرجوه أو يذكره، والمرجو في المستقبل، والمذكور في الماضي: كلاهما لا بدَّ أن يكون هنا مما يوافقه ويحبه، فإنَّ الكمال -كما قد ذكروه- إنما يكون بإدراك الملائم لا المنافي.

---

(١) الإشارات والتنبيهات (٣، ٤/ ٧٦٢-٧٦٣).

(٢) الإشارات: وهو.

(٣) الإشارات (٣، ٤/ ٧٦٣): ثم لا شك في أن الكمالات.

(٤) الإشارات: الذائق.

(٥) الإشارات: بكيفية غلبه.

(٦) الإشارات: في.

(٧) والوهم: كذا في (هـ)، وفي (د): وللوهم، وفي الإشارات (٣، ٤/ ٨٦٣): وكمال الوهم.

(٨) (د)، (هـ): بهيئة، الإشارات: بهيأة.

(٩) الإشارات: أو ما يذكره.

والقوة الوهمية هي التي تدرك بها الصداقة والعداوة، والموافقة والمخالفة. والصداقة هي الولاية التي أصلها المحبة، والعداوة أصلها البغض.

٦/٤٦ فالقوة الوهمية عندهم هي التي يُدرِك بها الحيوان ما يحبه وما يبغضه/ من المعاني التي لا تُدرَك بالحس والخيال، ثمَّ يكون حبُّه وبغضه لمحل ذلك المعنى تبعاً لحبِّه وبغضه ذلك المعنى، فالشاة إذا توهمت أنَّ في الذئب قوة تنافرها أبغضته، والتيس إذا توهم أنَّ في الشاة قوة تلائمه أحبها، فهذه القوة هي التي تدرك المحبوبات والمكروهات، من المعاني القائمة بالمحسوسات، وهي التي يحصل بها الرجاء والخوف، فيرجو حصول المحبوب، ويخاف حصول المكروه، ولهذا علَّقوا الرجاء والخوف بها، كما تقدَّم من كلامهم، وجعلوا كمالها في التكييف بهيئة ما ترجوه أو تذكره، وقالوا: إنَّ خوف الإنسان من الموتى ونحوهم هو بهذه القوة، وعلى هذا فكل حب وبغض، ورجاء وخوف لما لم يحسّه الحيوان بحسِّه الظاهر، فهو بهذه القوة.

[كلام ابن سينا في «الشفاء» عن قوة الوهم]

ولهذا عظَّموا شأنها، فقال ابن سينا في «شفائه» في القوة المسمَّاة بالوهم[1]: «**هي[2] الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلي، ولكن حكماً تخييليّاً[3]** ٦/٤٧ **مقروناً بالجزئية وبالصورة الحسية، وعنه[4] تصدر أكثر الأفعال الحيوانية**»./

---

(١) كتاب الشفاء لابن سينا: الطبيعيات: النفس، (ص١٤٨).

(٢) الشفاء: وهي.

(٣) الشفاء: تخيليا.

(٤) الشفاء: وعنها.

وقال أيضاً في «شفائه»[١]: «ويشبه أنْ تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكِّرة المتخيِّلة[٢] والمتذكِّرة، وهي بعينها الحاكمة، فتكون بعينها[٣] حاكمة، وبأفعالها وحركاتها[٤] متخيلة بما تعمل من الصور[٥] والمعاني، والمتذكرة[٦] بما ينتهي إليه عملها، وأمَّا الحافظة فهي قوة خزانتها».

[تعليق ابن تيمية]

فهذه ألفاظه، ومن الناس من قال: هذا يدلُّ على اضطرابه في أمر هذه القوى، وليس المقصود هنا الكلام فيما يتنازعون فيه، وهو أنَّ هذه الإدراكات الجزئية والأفعال الجزئية: هل هي للنفس، وإن كان بواسطة الجسم، أو هي للجسم؟ وهل محل هذه شيء واحد أو أشياء متعددة؟ وهل هو بقوةٍ واحدة أو بقوى متعددة؟

فإنَّ الكلام في هذا مما لم يتعلق بالمقصود في هذا المكان، فإنَّه لا خلاف بين العقلاء أن الإنسان -بل وغيره من الحيوان- يتصور في غيره ما يحبه ويواليه عليه ويرجو وجوده، ويتصور ما يبغضه ويعاديه عليه ويخاف وجوده. / ٦/٤٨

فهذا التصور أمر معلوم في الإنسان وفي الحيوان، وهم سموا التصور وهما، وقالوا: إنه يحصل بقوة تسمى الوهمية.

---

(١) الشفاء: الطبيعيات: النفس، (ص١٥٠).

(٢) الشفاء: والمتخيلة.

(٣) الشفاء: بذاتها.

(٤) الشفاء: وبحركاتها وأفعالها.

(٥) الشفاء: متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمل في الصور.

(٦) الشفاء: ومتذكرة.

والناس متنازعون في إدراك الحيوان وأفعاله: كالسمع، والبصر، والتفكر، والعقل، وغير ذلك من أنواع التصورات والأفعال، سواء كان تصور ولاية أو عداوة أو غير ذلك: هل هو بقوى في الحيوان أم لا؟

فالأول: قول الجمهور، والثاني: قول من يقول: إنَّه ليس للعبد قدرة مؤثرة في مقدوره.

والأولون على قولين: منهم من يخصُّ القوى بالأفعال الاختيارية، ومنهم من يجعله في جميع الحوادث.

وهؤلاء نوعان: منهم من يقول بقول المتفلسفة الذين يقولون: إنَّ الله موجب بذاته بدون مشيئته وعلمه بالجزئيات، وهذا باطل شرعاً وعقلاً، ومنهم من يقول: إنَّ الله خالق ذلك كله بمشيئته وعلمه وقدرته.

وهذا مذهب سلف الأمة وأئمتها، وجمهور علمائها: يثبتون ما في الأعيان من القوى والطبائع، ويثبتون للعبد قدرة حقيقية وإرادة، ويقولون: إنَّ هذه الأمور جعلها الله أسباباً لأحكامها، وهو يفعل بها، كما قال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتۡ سَحَابٗا ثِقَالٗا سُقۡنَٰهُ لِبَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَنزَلۡنَا بِهِ ٱلۡمَآءَ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ﴾ [الأعراف:٥٧]. / ٦/٤٩

وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٖ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا﴾ [البقرة:١٦٤] إلى غير ذلك من نصوص الكتاب والسنة.

وكلام السلف والأئمة المذكور في غير هذا الموضع، ولهذا نص أحمد بن حنبل والحارث المحاسبي وغيرهما أنَّ العقل غريزة في الإنسان.

ولكن من قال بالقول الأول من نفاة الأسباب والقوى الذين سلكوا مسلك الأشعري في نفي ذلك قالوا: إنَّ العقل إنما هو نوع من العلوم الضرورية، كما قال ذلك القاضي أبو بكر بن الطيب[1]، والقاضي أبو يعلى، والقاضي أبو بكر بن العربي[2] وغيرهم.

والمقصود أن هذا التصور لمعانٍ في الأعيان المشهودة: كتصور أنَّ هذا يوافقني ويواليني وينفعني وفيه ما أحبه، وهذا يخالفني ويعاديني ويضرني وفيه ما أبغضه، أمرٌ متفق عليه بين العقلاء، سواء قيل بتعدد القوى، أو اتحادها، أو عدمها، وسواء قيل: المدرك هو النفس أو البدن. / ٦/ ٥٠

إذا كان كذلك، فيُقال: إذا كان «الوهم» مفسَّراً عندهم بما ذكروه من تصور معنى غير محسوس في الأعيان المحسوسة وألا يتأدّى من الحس، فمعلوم أنَّ هذا تدخل فيه كل صفة تقوم بالحي من الصفات الباطنة: كالقدرة، والإرادة، والحب، والبغض، والشهوة، والغضب، وأمثال ذلك.

فإنَّ القدرة في القادر، كالعداوة في العدو، والصداقة في الصديق، بل قد يكون ظهور الولاية، والعداوة، والحب، والبغض إلى الحس الظاهر أقرب من ظهور القدرة.

---

(١) انظر كتاب «التمهيد» للقاضي أبي بكر الباقلاني (ص١٠-١١)، وكتاب «الإنصاف» له (ص١٣-١٤)، وكتاب «الإرشاد» للجويني (ص١٥-١٦) (رشاد).

(٢) انظر كتاب آراء أبي بكر بن العربي الكلامية للأستاذ عمار الطالبي (ص١٤١)، الجزائر، ١٣٩٤/ ١٩٧٤، وانظر ما ذكره ابن العربي في «العواصم من القواصم» في الجزء الثاني من كتاب الطالبي (ص١٦٦-١٦٨): «وأما العقل فإنه معلوم به لا إشكال فيه عند أحد .. وأهل الفلسفة يطلقونه في معان كثيرة، منه عملي .. وإلا فهي علوم كلها مرتبط بعضها ببعض، ويتركب على البعض، وكلها تترتب على العلوم الضرورية، وتزيد وتنقص، وتنسى وتذكر، وقد بينا في غير كتاب أن العقل هو العلم بنفسه، لا زيادة عليه، كيفما تصرفت أحواله وانتظمت، لا تختلف في ذلك» (رشاد).

وعلى هذا فيكون تصور المِلْك، والمِلْك هو أيضاً من الوهم، فإن كون الشخص المعين مِلْكاً لغيره أو مالكاً لغيره: هو تصور معنى في الشخص المحسوس، وذلك المعنى غير محسوس، ولا يُتخيل تخيل المحسوسات.

وكذلك تصور الشهوة والنُّفرة: يكون أيضاً من باب التصور الوهمي في اصطلاحهم، وكذلك تصور الألم في الغير واللذة فيه، هو من الباب، فإنَّ ما يجده الحيوان في نفسه من اللذة والألم غير محسوس.

فإن قيل: هذه الأمور تدرك بآثار تَظهر يدرك الحس تلك الظواهر، فلا يُقال: هي موهومة.

قيل: إن كان هذا كافياً، فمعلوم أنَّ تصور الشاة صورة الذئب المحسوسة إدراك لتلك الصورة، فتلك الصورة مستلزمة للعداوة،/ وكذلك إدراك التيس صورة الشاة، ٦/٥١ وكذلك إدراك الإنسان شعار صديقه وعدوه، مثل إدراك كل من الطائفتين المقتتلتين شعار الأخرى المسموعة بالأذن، كالشعائر المتداعى بها، والمرئية، كالرايات المرئية هي أيضاً مما يُدرك بالحس، ويستدلُّ بها على الولاية والعداوة التي ليست بمحسوسة، بل هي في الأشخاص المحسوسة.

ففي الجملة ليس من شرط الصورة الوهمية عندهم أن يدركها الوهم بلا توسط شيء محسوس، بل لا تُدرك تلك المعاني إلاَّ في الأشياء المحسوسة، ولا بدَّ أن تُدرك تلك الأشياء المحسوسة فيكون الوهم مقارناً للحس؛ لا بدَّ من ذلك، وإلاَّ فلو أدرك الوهم ما يدركه مجرداً عن الحس لكان يدرك ما يدركه لا في أعيان محسوسة، فلا بدَّ أن يدرك بباطنه، وهو القوة المسماة بالوهم عندهم، وبظاهره، وهو الحس: ما في المدرَك من الأمر الباطن، وهو المعنى كالصداقة والعداوة، والظاهر، وهو الشخص الذي هو محل ذلك.

وعلى هذا فميل كل جنس إلى ما يناسبه في الباطن هو بسبب إدراك هذه القوة، كما يتفق في المتحابِّين والمتباغضين، والمتحابون قد يكون تحابهم لاشتراكهم في التعاون على ما ينفعهم ودفع ما يضرُّهم، كما يوجد في أجناد العساكر، وأهل المدينة الواحدة، وأهل الدين الواحد، والنسب الواحد، ونحو ذلك. / ٦/ ٥٢

وفي الجملة فميل الحيوان إلى ما يظن أنه ينفعه، ونفوره عما يظن أنه يضرُّه: بسبب هذه القوة، فإنَّ إدراكه كون هذا نافعاً له، موافقاً له ملائماً له، وكون هذا ضاراً له: مخالفاً له منافراً له: هو بهذه القوة.

وعلى هذا فينبغي أن يكون إدراك ما في الأغذية والأدوية من الملاءمة هو بهذه القوة، فإنَّ الإنسان يتوهم في الخبز أنَّه يلائمه إذا أكله، كما يتوهم الفرس ذلك في الشعير، ويتوهم في السيف أنَّه يضره إذا ضُرب به، كما يتوهم الحمار ذلك في العصا.

وفي الجملة فتصور الإنسان -بل والحيوان- لما ينفعه ويضره هو بهذه القوة على موجب اصطلاحهم، فإنَّ الإنسان إذا رأى بئراً محفورة يتصور أنه إن وقع فيها عطب- كان هذا بهذه القوة، لأنَّ الحس إنما شهد مكاناً عميقاً، أما كونه يضرُّ الإنسان إذا سقط فيه، فهذا لا يُعلم بالحس، ولهذا كان من لا تمييز له يسقط في مثل هذا المكان، كالصبي والمجنون والبهيمة، وإن كان له حسّ، فالذي يسميه الناس عقلاً سمَّاه هؤلاء وهماً، وتصور الإنسان أن هذا ماله وهذا مال غيره، وهذه الدار داره وهذه دار غيره، هو بهذه القوة، لأنَّ الحس الظاهر لا يميِّز بين هذا وهذا، وإنما يُعرف هذا من هذا بقوة باطنة تتصور في المحسوس ما ليس بمحسوس، وهو أنَّ هذه الدار أو المال له أو لأقاربه أو لأصدقائه، وتلك الدار أو المال للأجانب أو الأعداء، فإن هذه المعاني هي في المحسوس وليست محسوسة، وإدراك كون هذا الإنسان/ عادلاً جواداً رحيماً شجاعاً، وهذا ظالماً ٦/ ٥٣

بخيلاً قاسياً جباناً، هو على موجب اصطلاحهم وَهْمٌ، فإنَّ هذا إدراك أمور غير محسوسة في المحسوسات.

وكذلك سائر الأخلاق التي بها مدح وقدح، مثل البر والفجور والعفة، والصدق والكذب، والكرم واللؤم، وأمثال ذلك، فإنَّ هذه معان تقوم بالشخص المحسوس، ونفس الأخلاق القائمة فيه ليست بمحسوسة، وإنما يُحس بالأفعال الظاهرة الصادرة عنها، كما يحس بالأفعال الظاهرة الصادرة عن الصداقة والعداوة.

ومعلوم أنَّ إدراك هذه الأمور هي مما يدخل في مسمَّى العقل والعلم والمعرفة عند عامة العقلاء، بل إدراك كون المعروف معروفاً، وكون المنكر منكراً، هو أيضاً مما يدخل في «الوهم» على اصطلاحهم، فإنَّ المعروف هو المحبوب الموافق الملائم، والمنكر هو المكروه المخالف المنافي، وما يُدرك به هذه المعاني من الأمور الحسيَّة وهم، بل على قولهم كل معنى يُدرك في الأعيان المحسوسة فإدراكه بالوهم، ولا يبقى فرق بين الوهميات والعقليات في مثل هذا، إلاَّ كَوْن الوهميات جزئية والعقليات كلية.

ومعلوم أنَّ إدراك كثير من هذه المعاني من خواص العقل، ومما يبين هذا أنَّ الرجل إذا رأى امرأته مع من يُظن به السوء كان هذا إدراكاً لأمرٍ/ غير محسوس في المحسوس، ٦/٥٤ وهو إدراك ما ينافيه، وهو ميل الأجنبي إلى امرأته، وميل امرأته إليه. وكذلك المرأة إذا وجدت مع زوجها امرأة أخرى فظنَّت أن بينهما اتصالاً وحصلت لها الغيرة، فالغيرة إنما تحصل بهذه القوة، فإنَّ الغيرة من باب كراهة المؤذى وبغضه، وهو من جنس إدراك العداوة فيما يُغار منه، كما أنَّ الرجل يميل إلى أبيه وأمه وزوجته لما يستشعره من محبتهم ومودتهم، وإدراك ما منهم من المحبة والمودة هو أيضاً عندهم وهم، لأنه إدراك في المحسوس بما ليس بمحسوس، وهو الولاية التي بينهما، كما قالوا في إدراك التيس معنى

في الشاة، وإذا رأى الإنسان امرأة أجنبية فقد يدرك منها أنها تميل إليه، فيكون كـإدراك التيس معنى في الشاة، وقد يدرك منها أنها تنفر عنه، فيكـون كـإدراك الـشاة معنـى في الذئب، وهذا باب واسع.

والمقصود أن يُجمع بين هذا وبين ما قاله ابن سينا في «مقامات العارفين» وهو خاتمة مصحفهم[١]، وقد قال الرازي[٢]: «**هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب، فإنَّه رتَّب علم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه مَنْ قَبْلَه، ولا يلحقه[٣] مَنْ بَعْدَه**».

وأقرَّه الطوسي على هذا الكلام وقال[٤]: «**قد[٥] ذكر الفاضل/ الـشارح أن هـذا[٦] الباب أجل ما في هذا الكتاب، فإنه رتَّب فيه علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه مَـنْ قبله ولا لحقه مَن بعده**». ٦/ ٥٥

وهذا الذي هو غاية ما عند هؤلاء من معارف الصوفية إذا تدبَّره من يعرف ما بعث الله به رسوله، وما عليه شـيوخ القـوم -المؤمنـون بـالله ورسـوله- المتبعـون للكتـاب والسنة، تبين له أنَّ ما ذكره في الكتاب بعد كمال تحقيقه لا يصير به الرجل مسلماً، فضلاً عن أن يكون ولياً لله، وأولياء الله هم المؤمنون المتقون، فإنَّ غايته هو الفناء في التوحيـد الذي وصفه، وهو توحيد غلاة الجهمية المتـضمن نفـي الـصفات، مـع القـول بقـدم

(١) يقصد بمصحفهم كتاب «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا، كما ذكر ذلك من قبل.

(٢) في كتابه «شرح الإشارات» وسنقابل الكلام التالي على مصورة معهد المخطوطات (ص٢٠٠-٢٠١).

(٣) شرح الإشارات: ولا لحقه.

(٤) في شرحه على «الإشارات والتنبيهات» الموجود بذيل طبعة المعارف (٣، ٤/ ٧٨٩).

(٥) شرح الطوسي: وقد.

(٦) شرح الطوسي: أن في هذا.

الأفلاك، وأنَّ الرب موجِب بالذات لا فاعل بمشيئته ولا يعلم الجزئيات، ولو قدر أنه فناء في توحيد الربوبية المتضمن للإقرار بما بعث الله به رسوله من الأسماء والصفات، لم يكن هذا التوحيد وحده موجباً لكون الرجل مسلماً، فضلاً عن أن يكون عارفاً ولياً لله، إذ كان هذا التوحيد يُقِرُّ به المشركون عبَّاد الأصنام، فيُقـرُّون بـأنَّ الله خـالق كـل شيء وربه ومليكه، وإنما يجعل الفناء في هـذا التوحيـد هـو غايـة العـارفين صـوفية هـؤلاء الملاحدة كابن الطفيل صاحب رسالة «حي بن يقظان[1]» وأمثاله، ولهذا يستأنسون بـما يجدونه من كلام أبي حامد/ موافقاً لقولهم، إذ كان في كثيرٍ من كلامه ما يوافـق الباطـل من قول هؤلاء، كما في كثير من كلامه ردٌّ لكثير من باطلهم. ٦/٥٦

ولهذا صار كالبرزخ بينهم وبين المسلمين، فالمسلمون ينكرون ما وافقهـم فيـه مـن الباطل عند المسلمين، وهم ينكرون عليه ما خالفهم فيه من الباطل عند المسلمين.

ومن أسباب ذلك أنَّ هؤلاء جعلوا غاية الإنسان وكماله في مجرد أن يعلم الوجود أو يعلم الحق، فيكون عالماً معقولاً مطابقاً للعالم الموجود، وهـو التـشبه بالإلـه عـلى قـدر الطاقة، وجعلوا ما يأتي به من العبادات والأخلاق إنما هي شروط وأعـوان عـلى مثـل ذلك، فلم يثبتوا كَوْن الرب تعالى معبوداً مألوهاً يُحَب لذاته، ويكون كمال الـنفس أنَّهـا تحبه، فيكون كمالها في معرفته ومحبته، بل جعلوا الكمال مجرد معرفة الوجود عند أئمتهم، أو في مجرد معرفته، عند من يقرِّب إلى الإسلام منهم.

---

(١) أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيـل القيـسي الأندلـسي، ولـد سـنة (٤٩٤هـ) في وادي آش بالأندلس، ودرس الطب والرياضيات والفلسفة في غرناطة حيث عمل كاتماً لسر حاكمها زمناً ثم صار طبيباً للسلطان يعقوب يوسف بن عبد المؤمن من أمراء الموحدين وتوفي في مراكش سنة (٥٨١هـ)، أشهر مؤلفاتـه كتـاب «حـي بـن يقظـان»، انظـر عنـه وعـن كتابـه: «الأعـلام» للـزركلي (٧/ ١٢٨)، مقال كارادي فو عن ابن الطفيل في دائرة المعارف الإسلامية.

فهذا أحد نَوْعيْ ضلالهم. والنوع الآخر أنَّه لو قُدِّر كمالها في مجرد العلم، فما عندهم ليس بعلم، بل كثير منه جهل. / ٦/ ٥٧

والقدر الذي حصل لهم من العلم لا تحصل به النجاة، فضلاً عن حصول السعادة الكبرى، فهم أبعد عن الكمال البشري، عن النجاة في الآخرة والسعادة، من اليهود والنصارى من حيث هم كذلك، وإن كان من اليهود والنصارى من هو أبعد عن ذلك ممن كان أقرب إلى الإسلام من اليهود والنصارى، إذ النجاة والسعادة باتّباع الرسل علماً وعملاً.

وكتبهم ليس فيها إيمان بِنَبِيٍّ معيَّنٍ ولا بكتاب معيَّنٍ: لا توراة، ولا إنجيل، ولا قرآن، ولا إبراهيم، ولا موسى، ولا عيسى، بل ولا فيها إثبات ربٍّ معيَّن، وإنما فيها إثبات موجودٍ كلّي وأمور كلِّية، ولا فيها الأمر بعبادة الله وحده لا شريك له، والنهي عن عبادة ما سواه، ومعلوم أنَّ النجاة والسعادة لا تحصل إلاَّ بذلك، بل ليس عندهم الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، والبعث بعد الموت، ولا الإيمان بأنَّ الله قدَّر مقادير العباد، فإنه عندهم لا يعلم الجزئيات، فكيف يقدِّرها؟ ومعلوم أنَّ السعادة لا تحصل إلاَّ بذلك.

وهؤلاء لَمَّا كان قولهم مخالفاً للفطرة التي فطر الله عليها عباده: من الإقرار به ومن محبته. كان ما ذكروه من كمال النفس منافياً لهذا ولهذا.

ولهذا اضطرب كلامهم في هذا الباب فتارة يحتاجون أن يُقرُّوا بما يوجب محبته وموالاته، مع الإقرار به سبحانه وبعلوه على خلقه، وتارة يدّعون ما يوجب انتفاء هذا وهذا. / ٦/ ٥٨

وقد تقدَّم أقوالهم في الوهم ومعناه عندهم والقضايا الوهمية، والمقصود أن يُجمع بين النظر في ذلك، وبين ما ذكروه في «مقامات العارفين» الذي هو أجل ما عندهم، وكثير

منه، أو أكثره، كلام جيد، ولكن الاقتصار عليه وحده مع ما عندهم، لا يوجب نجاة النفوس من العذاب، فضلاً عن حصول السعادة لها، ولكن كل ما قالوه -هم وغيرهم- من حق فمقبول، ويتبين من ذلك الحق وغيره بطلان ما يناقضه من الباطل الذي قالوه أيضاً.

[عود إلى كلام ابن سينا في «مقامات العارفين» في «الإشارات»]

قال ابن سينا[1]: «العارف يريد الحقَّ الأول لا لشيء غيره، ولا يؤْثِر شيئاً على عرفانه. وتعبده له فقط، ولأنه مستحق للعبادة، ولأنها نسبة شريفة إليه، لا لرغبة ولا لرهبة[2]، وإن كانتا، فيكون المرغوب فيه، أو المهروب عنه[3] هو الداعي، وفيه المطلوب، ويكون الحق ليس الغاية، بل الواسطة إلى شيء غيره، وهو الغاية[4]، وهو المطلوب دونه».

[تعليق ابن تيمية]

فيُقال: هذا الذي قاله من كَوْن الحق تعالى عند العارف هو المراد المعبود لنفسه، لا يُراد لغيره، فيكون هو الواسطة إلى ذلك الغير، ويكون ذلك الغير هو الغاية- كلام صحيح، وهو من مبادئ ما يتكلم/ فيه أهل الإيمان والإرادة، بل هو من شعائرهم ومن أشهر الأمور عندهم. ٦/ ٥٩

(١) في «الإشارات والتنبيهات» (٣، ٤/ ٨١٠-٨١٥)، وأوله: «الفصل الخامس: إشارة».

(٢) الإشارات (٣، ٤/ ٨١١): لا لرغبة أو رهبة.

(٣) الإشارات (٣، ٤/ ٨١٢): أو المهروب عنه.

(٤) الإشارات (٣، ٤/ ٨١٤): إلى شيء غيره هو الغاية.

وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾ [الأنعام:٥٢]، وقال تعالى: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ۝١٩ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ ۝٢٠ وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ ۝٢١﴾ [الليل:١٩-٢١]، وقال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ فَإِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَٰتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا ۝٢٩﴾ [الأحزاب:٢٩]، وقال تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة:٥٤]، وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة:١٦٥].

وقال تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟﴾ [التوبة:٢٤]، وقد قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۗ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا ۝١٢٥﴾ [النساء:١٢٥]. / ٦٠/٦

وفي الصحيح عن النبي ﷺ من غير وجهٍ أنه قال: «إن الله اتخذني خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلا»[1].

وفي الصحيحين أنه قال: «ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: من كان الله ورسوله أحبّ إليه مما سواهما، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلاَّ لله، ومن كان يكره أن يرجع في الكفر بعد إذ أنقذه الله منه كما يكره أن يُلقى في النار»[2].

وفي الصحيحين عنه ﷺ أنه قال: «والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين»[3].

---

(١) رواه الإمام مسلم (٥٣٢).

(٢) رواه البخاري (١٦، ٢١، ٦٥٤٢)، ومسلم (٤٣) من حديث أنس.

(٣) البخاري (١٤)، ومسلم (٤٤).

٦١/٦ وفي الصحيح أنَّ عمر رضي الله عنه قال: «والله يا رسول الله/ لأنتَ أحب إليَّ من كل شيء إلاَّ من نفسي. فقال: لا يا عمر، حتى أكون أحب إليك من نفسك. فقال: والله يا رسول الله لأنت أحب إلي من نفسي. فقال: الآن يا عمر»[1].

فإذا كان هذا في حب الرسول، التابع لحب الله، فكيف في حب الله الذي إنما وجب حب الرسول لحبه، والذي لا يجوز أن نحب شيئاً من المخلوقات مثل حبه؟! بل ذلك من الشرك.

قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة:١٦٥]، وهذا هو دين الإسلام الذي بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه، وهو أن يعبد الله وحده لا شريك له.

والعبادة تجمع كمال الحب مع كمال الذل، فلا يكون أحدٌ مؤمناً حتى يكون الله أحب إليه من كل ما سواه، وأن يعبد الله مخلصاً له الدين.

فهذا الذي ذكره في «مقامات العارفين» هو أول قدم يضعه المؤمن في الإيمان، ولا يكون مؤمناً من لم يتصف بهذا. وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وعلماؤها على أنَّ الله يحب لذاته، لم ينازع في ذلك إلاَّ طائفة من أهل الكلام والرأي، الذين سلكوا مسلك ٦٢/٦ الجهمية في بعض أمورهم، فقالوا: إنه لا يُحِبُّ ولا يُحَبُّ. /

وابن سينا والفلاسفة، وإن كانوا يردون على هؤلاء، كما يرد عليهم أئمة الدين، فهم أقرب إلى الحقِّ من ابن سينا وأتباعه، كما سنبيِّنه إن شاء الله تعالى.

---

(١) رواه البخاري (٦٢٥٧).

وقد قال طائفة من النظَّار: إن الإرادة لا تتعلق إلاَّ بمعدوم محدَث، وهو ما يُراد أن يفعل، فأما القديم الواجب بنفسه فلا تتعلق به الإرادة.

وقالوا: قول القائل: «أريد الله» أي: أريد عبادته، ونحو ذلك.

وقال آخرون: بل الإرادة تتعلق بنفس القديم الواجب بنفسه، كما نطقت به النصوص.

والتحقيق أنَّه لا منافاة بين القولين، فإنَّ كون الشيء محبوباً لذاته مراداً لذاته: هو أنَّ المحب المريد لم يطلب إرادته لما سواه، بل كان هو أقصى مراده، وإنما يكون الشيء مراداً محبوباً لما للمحب المريد في الاتصال بذلك من السرور واللذة، إذ المحبة لا تكون إلاَّ لما يلائم المحب، فما يحصل عند ذكره ومعرفته والنظر إليه من اللذة هو مطلوب المحب المريد المحب لذاته. / ٦/ ٦٣

كما ثبت في صحيح مسلم عن صهيب ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد: يا أهل الجنة إنَّ لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه. فيقولون: ما هو؟ ألم يبيِّض وجوهنا، ويثقل موازيننا، ويدخلنا الجنة، ويجرنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب فينظرون إليه، فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه، وهو الزيادة»[1].

وفي السنن عن النبي ﷺ: «اللهم إني أسألك لذة النظر إلى وجهك، والشوق إلى لقائك»[2].

---

(١) رواه مسلم (١٨١).

(٢) الحديث رواه النسائي في الكبرى (١٢٢٨، ١٢٢٩)، وفي الصغرى (٣/ ٥٤-٥٥)، والإمام أحمد (٤/ ٢٦٤)، وابن أبي شيبة (٢٩٣٤٦)، والبزار (١٣٩٢، ١٣٩٣)، وابن حبان (١٩٧١)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (٢٧٦)، والمروزي في كتاب «الوتر» كما في مختصره (٧٩)، وعبد الله بن الإمام أحمد في «السنة» (٤٦٦، ٤٦٧، ١١٨٩)، واللالكائي في «السنة» (٨٤٥)، والحاكم (١/ ٧٠٥)

=

٦/ ٦٤ فقد بيَّن الرسول ﷺ أن الله لم يعط أهل الجنة/ شيئاً أحب إليهم من النظر إليه، وهذا غاية مراد العارفين، وهذا موجب حبهم إيّاه لذاته لا لشيء آخر.

فمن قال: إنه لا يُحب لذاته، ولا يُتَلذذ بالنظر إليه، كما تزعمه طائفة من أهل الكلام والرأي فقد أخطأ، ومن قال: إنَّ محبة ذاته وإرادة ذاته لا تتضمن حصول لذة العبد بحبه، ولا يطلبه العبد ولا يريده، بل يكون العبد محباً مريداً لما لا يحصل له لذة به، فقد أبطل.

ومن قال: إنَّ العبد يفنى عن حظوظه وإراداته، وأراد بذلك أنَّه يفنى عن حظوظه وإرادته المتعلقة بالمخلوقات فقد أصاب، وأما إن أراد انه يفنى عن كل إرادة وحب، وتبقى جميع الأمور عنده سواء، فهذا مكابر لحسه ونفسه.

وكلُّ مراد محبوب لذاته فلا معنى لكونه مراداً محبوباً لذاته إلاَّ أنَّ ذاته هو غاية مطلب الطالبين، بمعنى أن ما يحصل لهم من النعم واللذة هو غاية مطلوبهم، لا يطلبونها لأجل غيرها. فأما بتقدير أن تنتفي كل لذة، فلا يُتصور حب، فإنَّ حب ما لا

٦/ ٦٥ لذة في الشعور به ممتنع. /

=ورواه الطبرانيُّ في «الأوسط» (٦٠٩١)، وفي «الكبير» (٨٢٥) (١٨/ ٣١٩)، واللالكائي في «السنة» (٨٤٧)، وابن أبي عاصم في «السنة» (٤٢٧)، من حديث أم الدرداء عن فضالة بن عبيد مرفوعاً والحديث حسن.

لكن روى الإمامُ أحمد (٥/ ١٩١) من حديث أبي الدرداء عن زيد بن ثابت أن النبي ﷺ علّمه دعاء وأمره أن يتعاهد به أهله كل يوم قال: «قل كل يوم حين تصبح لبيك اللهم لبيك وسعديك والخير في يديك.. أسألك اللهم الرضا بعد القضاء وبرد العيش بعد الموت أو الممات ولذة النظر إلى وجهك وشوقاً إلى لقائك من غير ضراء مضرة ولا فتنة مضلة..».

ورواه الطبرانيُّ في «مسند الشاميين» (١٤٨١)، وفي «الكبير» (٤٨٠٣)، واللالكائي في «السنة» (٨٤٦)، والحاكم (١/ ٦٩٧)، والحديث ضعيف.

وعلى هذا فقول القائل[١]: «**العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه**» لا منافاة بينهما.

وكذلك قوله: «**وتعبده له فقط**» لا ينافي قوله: «**ولأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه**» بل كونه تعبده له فقط إنما كان محموداً لأنه مستحق للعبادة، وإنما انبغى للعبد أن يفعلها لأنها نسبة شريفة، وإلاَّ فلو فعل العبد ما لا خير فيه كان مذموماً، لكن يفرَّق بين من يكون قد عرف الله معرفة أحبه لأجلها، وبين من سمع مدح أهل المعرفة، فاشتاق إلى كونه منهم، لما في ذلك من الشرف، فإن هذا في الحقيقة إنما مراده تعظيم نفسه وجعل المعرفة طريقاً إليها.

وكذلك كل من أراد الله لأمر من الأمور، كما حُكي أنَّ أبا حامد بلغه أنَّ من أخلص لله أربعين يوماً[٢] تفجّرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه. قال: «فأخلصت أربعين يوماً فلم يتفجر شيء، فذكرت ذلك لبعض العارفين، فقال لي: إنَّك إنما أخلصت للحكمة، لم تخلص لله»[٣].

وذلك لأنَّ الإنسان قد يكون مقصوده نيل العلم والحكمة، أو نيل المكاشفات والتأثيرات، أو نيل تعظيم الناس له ومدحهم إياه، أو غير ذلك من المطالب./ ٦٦/٦

---

(١) أي ابن سينا: وسبق كلامه (ص٥٩).

(٢) ورد هذا الأثر مرفوعاً عن ابن عباس عند القضاعي (٦٤٤)، وعن أبي موسى عند ابن عدي في «الكامل» (٥/ ٣٠٧)، وعن أبي أيوب في «الحلية» (٥/ ١٨٩)، وعن مكحول مرسلاً عند هنّاد في «الزهد» (٦٧٨)، وابن أبي شيبة (٣٤٣٤٤)، وأبو نعيم في «الحلية» (١٠/ ٧٠)، والمروزي في «زوائد زهد ابن المبارك» (١٠١٤) وهو حديث لا يصح من كل الوجوه.

(٣) حكاية أبو حامد أوردها شيخ الإسلام في «النبوات» (١/ ٤٠٩)، وفي «إبطال التحليل» (٦/ ٢٧٢)، وذكره الشاطبي في «الموافقات» (١/ ٢٢٠) دون نسبة لأحد.

وقد عُرف أنَّ ذلك يحصل بالإخلاص لله وإرادة وجهه، فإذا قصد أن يطلب ذلك بالإخلاص لله وإرادة وجهه كان متناقضاً، لأن من أراد شيئاً لغيره فالثاني هو المراد المقصود بذاته، والأول يُراد لكونه وسيلة إليه، فإذا قصد أن يخلص لله ليصير عالماً أو عارفاً أو ذا حكمة أو متشرفاً بالنسبة إليه، أو صاحب مكاشفات وتصرفات ونحو ذلك، فهو هنا لم يرد الله، بل جعل الله وسيلة له إلى ذلك المطلوب الأدنى، وإنما يريد الله ابتداءً من ذاق حلاوة محبته وذكره.

وفِطَرُ العباد مجبولة على محبته، لكن منهم من فسدت فطرته.

قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [الروم:٣٠].

وفي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء، ثم يقول أبو هريرة: اقرأوا إن شئتم: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾(١) [الروم:٣٠].

وفي صحيح مسلم عن عياض بن حمار، عن النبي ﷺ فيما يروي عن ربه تعالى قال: إني خلقت عبادي حنفاء/ فاجتالتهم الشياطين، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً(٢). ٦/٦٧

وأما قول القائل(٣): «**لا للرغبة والرهبة**»(٤).

---

(١) ورد هذا الحديث من قبل.

(٢) رواه مسلم (٢٨٦٥).

(٣) وهو ابن سينا: وسبق كلامه (٦/ ٥٩). (رشاد).

(٤) لا للرغبة والرهبة: كذا في النسخ الثلاث: وسبقت العبارة من قبل: لا لرغبة ولا لرهبة، وذكرت هناك أن الذي في «الإشارات» لا لرغبة أو رهبة. (رشاد).

فهذا له ثلاث معان:

أحدها: أن يُراد به: لا لرغبة في حصول مطلوب المحب من المحبوب لذاته، ولا لرهبة من ذلك. وهذا ممتنع، فإنَّه ما من عبد مريد محب إلاَّ وهو يطلب حصول شيء، ويخاف فواته.

والثاني: أنَّه لا يرغب في التمتع بمخلوق، ولا يخاف من التضرر بمخلوق، فيمكن أن يعبد الله من يعبده بدون هذه الرغبة والرهبة.

كما قال عمر ﷺ: نعم العبد صهيب، لو لم يخف الله لم يعصه[١].

وفي الأثر: لو لم أخلق جنةً ولا ناراً، أما كنت أهلاً أن أُعبد[٢].

وقد ثبت في الصحيح أنَّ أهل الجنة يُلهمون التسبيح كما يلهمون النَّفَس[٣]. / ٦٨/٦

وكذلك الملائكة فلولا تمتع أهل الجنة بذلك التسبيح، الذي هو لهم كالنَّفَس، لم يكن الأمر كذلك.

وقد ثبت في الحديث الصحيح المتقدم قوله: فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه.

---

(١) هذا الأثر ورد في كثير من الكتب غير مسند حتى قال بعض أهل العلم أنه لا أصل له، وله شاهد من قول عمر ولكن عن سالم بسند ضعيفٍ جداً بل قيل موضوع، وهذا الأثر شرحه شيخ الإسلام في رسالة طبعت مؤخراً وقد أودعها السيوطي كاملة في كتابه «الأشباه والنظائر».

(٢) هذا الأثر أورده ابن القيّم في عدّة من مؤلفاته قائلاً: (إنه أثر إسرائيلي)، وأورده الغزالي في «الإحياء» (٤/ ٣٠٦) وعزاه للزبور من كلام داود ﷺ.

(٣) رواه مسلم (٢٨٣٥).

والثالث: أن يُراد: أن العبد لا يرهب مما يضره كألم العذاب، ولا يرغب فيما يحتاج إليه كالطعام والشراب، فهذا ممتنع، فإن ما جعل الله العبد محتاجاً إليه متألماً إذا لم يحصل له، لا بدَّ أن يرغب في حصوله، ويرهب من فواته، وما كان ملتذاً به غير متألم بفواته، كأكل أهل الجنة وشربهم، فهذا يرغب فيه ولا يرهب من فواته، فوجود تلك اللذة العليا الحاصلة بمعرفة الله ورؤيته لا ينافي وجود لذاتٍ أُخَر حاصلة بإدراك بعض المخلوقات، ومن نفى الأولى من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم فقد أخطأ، ومن نفى الثانية من المتفلسفة والمتصوفة على طريقهم فقد أخطأ، مع أنَّ هؤلاء المتفلسفة لا يثبتون حقيقة الأولى، فإنهم لا يثبتون أنَّ الرب تحبه الملائكة والمؤمنون، وإنما يجعلون الغاية تشبههم به، لا حبهم إياه، وفرق بين أن تكون الغاية كَوْن هذا مثل هذا،/ وبين أن تكون الغاية كون هذا يحب هذا محبة عبودية وذلٍ. ٦٩/٦

ولهذا قالوا: «**الفلسفة هي التشبه بالإله على قدر الطاقة**»، ولهذا كان مطلوب هؤلاء إنَّما هو نوع من العلم والقدرة الذي يحصل لهم به شرف، فمطلوبهم من جنس مطلوب فرعون، بخلاف الحنفاء الذين يعبدون الله محبةً له وذلاً له.

وهم أيضاً لا يثبتون معرفة تحصل بها النجاة والسعادة بعد الموت، بل المعروف عندهم وجود مطلق أو مقيد بالسلوب، ولا يثبتون بعد الموت تجددَ نظرٍ إليه، إذ المفارقات عندهم ليس فيها حركة أصلا، لا من الناظر ولا من المنظور إليه، وهو خلاف ما دلّت عليه الدلالة الشرعية والعقلية.

الفهرس الموضوعي

الموضوع الصفحة